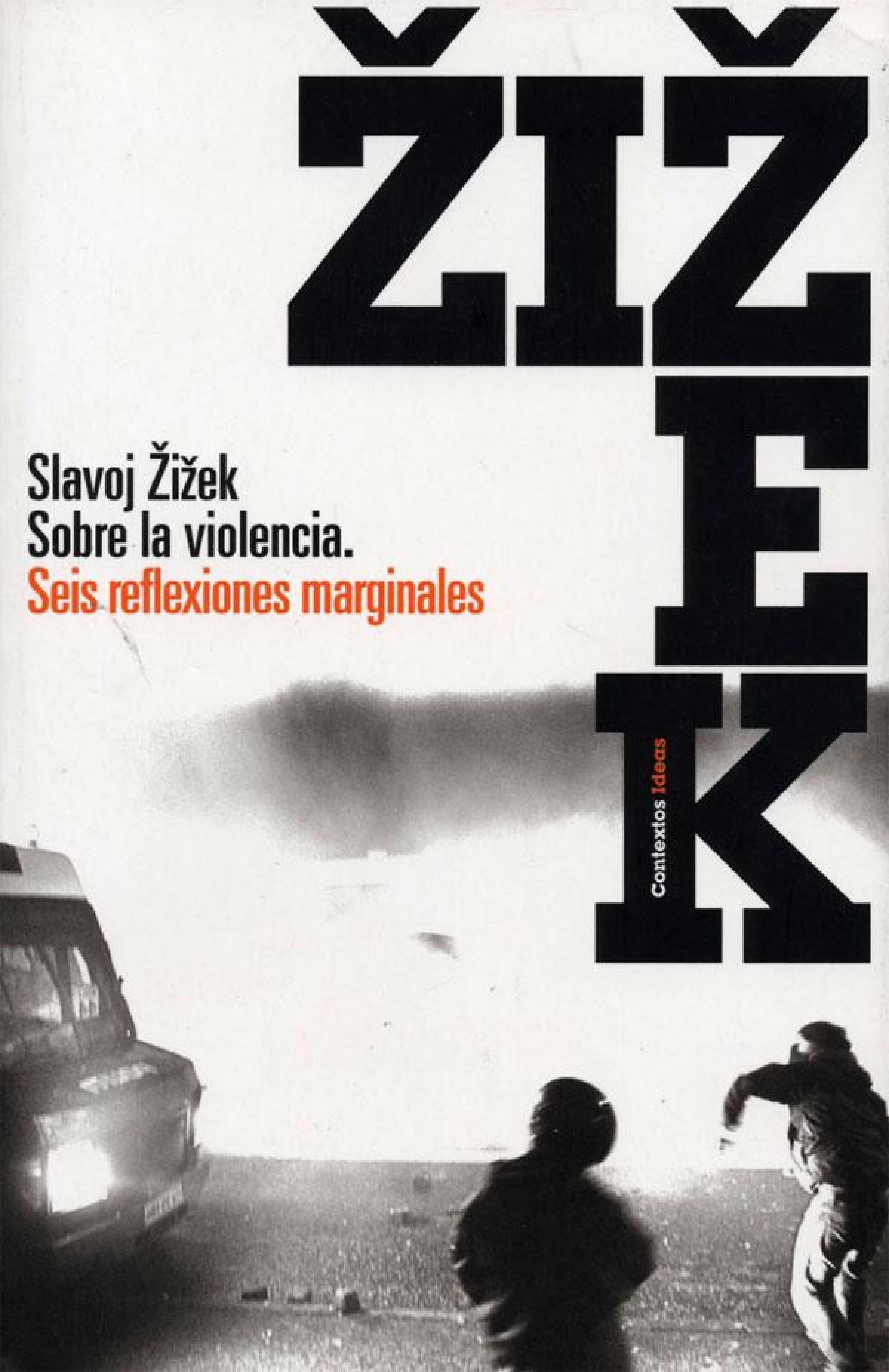

ŽIŽEK
Slavoj Žižek
Sobre la violencia.
Seis reflexiones marginales
Contextos Ideas

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

111. J. Baggini, *El cerdo que quería ser jamón y otros noventa y nueve experimentos para filósofos de salón*
112. A. Comte-Sponville, *L'ànima de l'ateisme*
113. J. Redorta, *Cómo analizar los conflictos*
114. S. Cardús, *El desconcierto de la educación*
115. R.-P. Droit, *La religión explicada a mi hija*
116. R. C. Solomon, *Ética emocional*
117. M. Cruz, *Siempre me sacan en página par*
118. A. Einstein, *Sobre el humanismo*
119. A. Comte-Sponville, *La vida humana*
120. T. Eagleton, *El sentido de la vida*
121. M. Motterlini, *Economía emocional*
122. D. Fo, *El mundo según Fo*
123. N. Angier, *El Canon*
124. P. Zimbardo, *El efecto Lucifer*
125. J. Baggini y J. Stangroom, *¿Pienso luego existo?*
126. P. Abreu, *Cómo volverse loco*
128. B. Ehrenreich, *Una historia de la alegría*
129. M.-F. Hirigoyen, *Las nuevas soledades*
130. E. Morin y N. Hulot, *Año I de la era ecológica*
131. D. Levy, *Amor y sexo con robots*
132. T. Nield, Supercontinente. *La increíble historia de la vida en nuestro planeta*
133. M. Hanlon, *Diez preguntas. Una guía para la perplejidad científica*
134. W. B. Irvine, *Sobre el deseo. Por qué queremos lo que queremos*
135. J. Lloyd y J. Mitchinson, El pequeño gran libro de la ignorancia
136. M. Onfray y G. Vattimo, *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*
137. P. Khanna, *El segundo mundo*
138. T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*
139. J. McConnachie, *El libro del amor*
141. S. Žižek, *Sobre la violencia*
142. D. Fo, *El amor y la risa*
143. T. Puig, *Marca ciudad. Cómo rediseñarla para asegurar un futuro espléndido para todos*
144. Z. Bauman, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*
145. Z. Bauman, *L'art de la vida. De la vida com a obra d'art*
146. J. M. Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*
147. E. Cantarella, *El beso de Eros. Una introducción a los dioses y héroes mitológicos de la Antigüedad*
148. Ramón Bayès, *Vivir. Una guía para la jubilación activa*
149. Genis Guedj, *Las matemáticas explicadas a mi hija*
150. J. M. Esquirol, *El respirar dels dies. Una reflexió filosòfica sobre el temps i la vida*

SLAVOJ ŽIŽEK

SOBRE LA VIOLENCIA

Seis reflexiones marginales



Título original: *Violence*, de Slavoj Zizek
Originalmente publicado en inglés por Profile Books LTD, Londres, en 2008

Traducción de Antonio José Antón Fernández

Cubierta de Compañía

Zizek, Slavoj
Sobre la violencia : seis reflexiones marginales . - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós, 2009.
288 p. ; 21x14 cm. - (Contextos; 52141)
Traducido por: Antonio José Antón Fernández
ISBN 978-950-12-6902-4
1. Filosofía. I. Antón Fernández , Antonio José, trad.
CDD 190

1ª edición en Argentina, 2009

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2008, Slavoj ZiZek
© 2009 de la traducción, Antonio José Antón Fernández
© 2009 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica SA,
Av. Diagonal 662-664, Barcelona
© de esta edición,
Editorial Paidós SAICF,
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en abril de 2009
Tirada: 3000 ejemplares

ISBN 978-950-12-6902-4

Sumario

INTRODUCCIÓN

El manto ensangrentado del tirano

Hay una vieja historia acerca de un trabajador sospechoso de robar en el trabajo: cada tarde, cuando abandona la fábrica, los vigilantes inspeccionan cuidadosamente la carretilla que empuja, pero nunca encuentran nada. Finalmente, se descubre el pastel: ¡lo que el trabajador está robando son las carretillas!

Si hay una tesis que englobe la serie de reflexiones sobre la violencia que siguen a esta introducción, es que en la realidad nos encontramos con una paradoja similar respecto a la violencia. Tenemos muy presente que las constantes señales de violencia son actos de crimen y terror, disturbios civiles, conflictos internacionales. Pero deberíamos aprender a distanciarnos, apartarnos del señuelo fascinante de esta violencia «subjetiva», directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante. Necesitamos percibir los contornos del trasfondo que generan tales arrebatos. Distanciarnos nos permitirá identificar una violencia que sostenga nuestros esfuerzos para luchar contra ella y promover la tolerancia.

Éste es el punto de partida, quizá incluso el axioma, del presente libro: la violencia subjetiva es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de violencia. En primer lugar, hay una violencia «simbólica» encarnada en el lenguaje y sus formas, la que Heidegger llama nuestra «casa del ser». Como veremos después, esta violencia no se da sólo en los obvios —y muy estudiados— casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales: todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido. En segundo lugar, existe otra a la que llamo «sistémica», que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político.

La cuestión está en que las violencias subjetiva y objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, pues la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas «normal» y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas «normal». La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento. La violencia sistémica es por tanto algo como la famosa «materia oscura» de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones «irracionales» de violencia subjetiva.

Cuando los medios nos bombardean con las «crisis humanitarias» que parecen surgir constantemente a lo

ancho del mundo, uno debería siempre tener en mente que una crisis concreta sólo irrumpe en la visibilidad de los medios como resultado de una compleja conjunción de factores. Las consideraciones específicamente humanitarias por regla general desempeñan una función menos importante que las consideraciones culturales, ideológico-políticas y económicas. El tema de portada de la revista *Time* del 5 de junio de 2006, por ejemplo, era «La guerra más mortal del mundo», y ofrecía documentación detallada de cómo alrededor de 4 millones de personas murieron en la República Democrática del Congo como resultado de la violencia política a lo largo de la última década. No se produjeron las habituales protestas humanitarias, tan sólo un par de cartas de lectores, como si algún tipo de mecanismo de filtro impidiese a esta noticia producir un efecto mayor en nuestro espacio simbólico. Por ponerlo en términos más cínicos, *Time* escogió a la víctima errónea en la lucha por la hegemonía en el sufrimiento. Debería haberse atenido a la lista de sospechosos habituales: la situación de las mujeres musulmanas o las familias de víctimas del 11 de septiembre de 2001 y cómo éstas han sobrellevado sus pérdidas. El Congo ha resurgido hoy como un conradiano «corazón de las tinieblas». Nadie osa enfrentarse a él. La muerte de un niño palestino de Cisjordania, por no mencionar un israelí o un estadounidense, vale para los medios mil veces más que la muerte de un congoleño desconocido.

¿Necesitamos más pruebas de que el sentido humanitario de lo urgente y lo relevante está mediado, sin duda sobredeterminado, por consideraciones claramente políticas? Para responder a ello debemos distanciarnos y considerar la cuestión desde una posición di-

ferente. Cuando los medios estadounidenses reprocharon a las poblaciones de países extranjeros no demostrar suficiente simpatía por las víctimas de los ataques del 11 de septiembre estuve tentado a responderles con las palabras que Robespierre dirigió a aquellos que se lamentaban por las víctimas inocentes del terror revolucionario: «Dejad de sacudir ante mi rostro el manto ensangrentado del tirano o creeré que deseáis encadenarme a Roma».[1]

En vez de enfrentarse a la violencia directamente, el presente libro presenta seis miradas de soslayo. Hay razones para mirar al sesgo el problema de la violencia. Mi premisa subyacente es que hay algo inherentemente desconcertante en una confrontación directa con él: el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar. Un análisis conceptual *desapasionado* de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático. Aun así hay un sentido en el que un análisis frío de la violencia de algún modo reproduce y participa de su horror. Además hace falta una distinción entre verdad (factual) y veracidad: lo que hace del testimonio de una mujer violada (o de cualquier otra descripción de un trauma) algo veraz es su incoherencia factual, su confusión, su informalidad. Si la víctima fuese capaz de describir su dolorosa y humillante experiencia de manera clara, con todos los datos situados en un orden consistente, su claridad nos haría sospechar de su veracidad. El problema aquí es parte de la solución: las deficiencias factuales del informe del sujeto traumatizado confirman la veracidad del testimonio, puesto que señalan que el contenido narrado «contamina» el modo de «informar acerca de él. Lo mismo vale, desde luego, para la llamada no fiabilidad de las descripciones verbales de los supervivientes del Holocausto: los testigos capaces de una narración clara de su terrible experiencia se descalificarían por de su claridad.[2] El único acercamiento válido al tema que trata el presente libro será el que nos permita mantener una necesaria distancia de respeto con las víctimas.

1. Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, Londres, Verso, 2007, pág. 47.

La famosa frase de Adorno necesitaría pues una corrección: no es la poesía lo que es imposible después de Auschwitz, sino más bien la *prosa*.[3] La prosa realista fracasa donde tiene éxito la evocación poética de la insoportable atmósfera de un campo. Es decir, cuando Adorno declara que la poesía es imposible (o más bien bárbara) después de Auschwitz, esta imposibilidad es habilitadora: la poesía trata siempre, por

2. El tardío libro de Primo Levi sobre los elementos químicos (*The Periodic Table*, Nueva York, 1984; trad. cast.: *El sistema periódico*, Barcelona, El Aleph, 2007) ha de leerse con el trasfondo de las dificultades —de la esencial imposibilidad— de narrar plenamente la propia condición, de contar la propia vida en una narración coherente: el trauma del Holocausto lo impedía. Así, para Levi el único modo de evitar el colapso de su universo simbólico era encontrar apoyo en algún real extrasimbólico: lo la clasificación de los elementos químicos (y, desde luego, en su versión de los elementos, la clasificación servía sólo como un marco vacío: cada elemento era explicado en función de sus asociaciones simbólicas).

3. «Escribir poesía después de Auschwitz es aberrante» (Theodor W. Adorno, «Cultural Criticism and Society», en Neil Levi y Michael Rothberg [comps.], *The Holocaust: Theoretical Readings*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003, pág. 281.)

definición, «acerca» de algo que no puede ser nombrado de forma directa, sólo aludido. No debería temerse dar este paso más y remitirse al viejo dicho de que la música llega donde las palabras fallan. Debe haber alguna verdad en la consabida idea de que, en una especie de premonición histórica, la música de Schönberg articula las ansiedades y pesadillas de Auschwitz antes de la existencia de este campo como tal.

En sus memorias, Anna Ajmátova cuenta lo que le ocurrió cuando, en el apogeo de las purgas estalinistas, estaba haciendo cola en una larga fila ante la prisión de Leningrado para obtener noticias de Lev, su hijo arrestado:

> En los espantosos años del terror yezhoviano me pasé diecisiete meses haciendo cola ante la prisión de Leningrado. Cierto día alguien me identificó entre la muchedumbre. Detrás de mí se hallaba una mujer con los labios azules de frío, que, evidentemente, antes nunca había oído que me llamaran por mi nombre. Entonces salió del letargo común y me preguntó en un susurro (allí todo el mundo susurraba):
>
> —¿Puede describir esto?
>
> Y le contesté:
>
> —Puedo.
>
> Una especie de sonrisa cruzó fugazmente por lo que alguna vez había sido su rostro.[4]

La cuestión clave, desde luego, es a qué tipo de descripción se alude aquí. Seguramente no a una descripción realista de la situación, sino a lo que Wallace Stevens llamaba «descripción deslocalizada» propia del

4. Citado según Elena Feinstein, *Anna of all the Russians*, Nueva York, Knopf, 2005, pág. 170.

arte. No se trata de una descripción que localiza su contenido en un espacio y tiempo históricos, sino de una descripción que crea, como trasfondo del fenómeno que describe, un espacio (virtual) propio inexistente, de modo que lo que aparece en él no es una apariencia sostenida por la profundidad de una realidad, sino una apariencia descontextualizada, una apariencia que coincide plenamente con el ser real. Citando de nuevo a Stevens: «Es lo que parece, y en tal parecer están todas las cosas». Esta descripción artística «no es un signo de algo que yace fuera de su forma»,[5] sino que más bien extrae de la confusa realidad su propia forma interior, del mismo modo que Schönberg «extrajo» la forma interior del terror totalitario. Evocó el modo en que este terror afecta a la subjetividad.

¿Este recurso a la descripción artística supone que estamos en peligro de volver a una actitud contemplativa que de algún modo traiciona la urgencia de «hacer algo» en cuanto a los horrores descritos?

Pensemos en el falso sentido de urgencia que domina el discurso humanitario liberal-progresista sobre la violencia: en él la abstracción y la (pseudo)concreción gráfica coexisten en la representación de la escena de violencia —contra mujeres, negros, vagabundos, gays, etc.—: «En este país se viola a una mujer cada seis segundos» y «En el tiempo que te lleva leer este párrafo morirán de hambre diez niños» son dos ejemplos de ello. Precisamente hace un par de años la cadena comercial Starbucks instrumentalizó este tipo de pseudourgencia cuando, en la entrada de las tiendas, unos carteles

5. Alain Badiou, «Drawizng», *Lacanian Ink*, n° 28, otoño de 2006, pág. 45.

de agradecimiento al cliente señalaban que aproximadamente la mitad de los beneficios de la franquicia se destinaban a mejorar la salud de los niños de Guatemala, de donde procedía su café, de lo cual se infería que por cada taza que te bebías salvabas la vida de un niño.

Hay un límite antiteórico fundamental a estas acotaciones de urgencia. No hay tiempo para reflexionar: debemos *actuar ahora.* A través de esta falsa sensación de urgencia, el millonario postindustrial que vive en su retirado mundo virtual no sólo no niega o ignora la cruel realidad, sino que se refiere a ella constantemente. Como lo expresó no hace mucho Bill Gates: «¿Qué importan los ordenadores cuando hay millones de personas que mueren innecesariamente de disentería?».

A esta falsa urgencia queremos oponer la maravillosa carta de Marx a Engels de 1870, cuando por unos momentos pareció que la revolución europea volvía a ser inminente. La carta de Marx expresa su pánico: ¿no pueden esperar un par de años los revolucionarios? Todavía no había acabado *El capital.*

Un análisis crítico de la actual constelación global —que no ofrece soluciones claras, ningún consejo «práctico» sobre qué hacer, y no señala luz alguna al final del túnel, pues uno es consciente de que esa luz podría pertenecer a un tren a punto de arrollarnos— que a menudo va seguido de un reproche: «¿Quieres decir que no deberíamos hacer *nada*? ¿Simplemente sentarnos y esperar?». Deberíamos tener el coraje de responder: «¡Sí, exactamente eso!». Hay situaciones en que lo único verdaderamente «práctico» que cabe hacer es resistir la tentación de implicarse y «esperar y ver» para hacer un análisis paciente y crítico. El compromiso parece ejercer su presión sobre nosotros desde todas partes. En un pasaje muy conocido de *El existencialismo es un humanismo* Sartre expuso el dilema de un joven francés forzado en 1942 a decidir entre cuidar de su madre, sola y enferma, o entrar en la Resistencia y luchar contra los alemanes; la conclusión de Sartre es, desde luego, que no hay una respuesta a priori a este dilema. El joven necesita tomar una decisión fundada sólo en su propia libertad insondable y asumir plenamente la responsabilidad correspondiente.[6] Una tercera vía, esta vez obscena, para salir del dilema podría haber sido aconsejar al joven que pidiera a su madre que se uniera a la Resistencia y decir a sus amigos de ésta que debía cuidar de su madre mientras buscaba un refugio para recluirse y estudiar...

Hay algo más que cinismo barato en este consejo. Recuerda a un viejo chiste soviético sobre Lenin. En tiempos del socialismo, el consejo de Lenin a los jóvenes, su respuesta sobre lo que deberían hacer, era «aprender, aprender y aprender». Esto se repitió infinitas veces e incluso fue pintado en los muros de las escuelas. El chiste dice: preguntaron a Marx, Engels y Lenin si preferían una esposa o una amante. Como era de esperar, Marx, más bien conservador en cuestiones privadas, respondió: «¡Una esposa!», mientras que Engels, más *bon vivant*, optó por la amante. Para sorpresa de todos, Lenin dijo:

—¡Me gustaría tener ambas!

—¿Por qué? ¿Hay un lado oculto de *jouisseur* decadente tras su austera imagen revolucionaria?

6. Véase Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, Londres, Methuen, 1974 (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2000).

— No —explicó—, así puedo decirle a mi mujer que voy a ver a mi amante, y a mi amante que tengo que estar con mi mujer...

—¿Y luego, qué hace?

—¡Voy a un lugar solitario para aprender, aprender y aprender!

¿No es esto exactamente lo que hizo Lenin tras la catástrofe de 1914? Se escabulló a un lugar solitario de Suiza, donde «aprendió, aprendió y aprendió» leyendo *La ciencia de la lógica* de Hegel. Esto es lo que deberíamos hacer hoy cuando nos vemos abrumados por tantas imágenes y representaciones mediáticas de la violencia. Necesitamos «aprender, aprender y aprender» qué causa esta violencia.

CAPÍTULO 1

Adagio ma non troppo e molto expressivo SOS Violencia

VIOLENCIA: SUBJETIVA Y OBJETIVA

En 1922 el gobierno soviético expulsó a los líderes intelectuales anticomunistas, desde filósofos hasta economistas e historiadores. Abandonaron Rusia camino de Alemania en un barco conocido como el *Buque filosofía.* Antes de su expulsión, Nikolai Lossky, uno de los forzados al exilio, había disfrutado con su familia de la cómoda vida de la alta burguesía, contando con criados y niñeras. Él

> sencillamente no podía comprender quién querría destruir su modo de vida. ¿Qué habían hecho los Lossky y sus chicos? Sus hijos y los amigos de éstos, que habían heredado lo mejor que ofrecía Rusia, habían ayudado a mejorar el mundo con sus conversaciones sobre literatura, música y arte y con sus vidas discretas. ¿Qué había de malo en ello?[1]

1. Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londres, Atlantic Books, 2006, págs 23-24. Para evitar cualquier mala in-

Si bien Lossky era sin duda una persona sincera y benevolente, que se preocupaba por los pobres e intentaba civilizar a la sociedad rusa, tal actitud delata una acentuada insensibilidad hacia la violencia *sistémica* necesaria para hacer posible su confortable vida. Estamos hablando aquí de la violencia inherente al sistema: no sólo de violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación, incluyendo la amenaza de la violencia. Los Lossky y sus semejantes «no hicieron nada malo», no había ninguna maldad subjetiva en sus vidas, sólo el invisible trasfondo de la violencia sistémica. «Entonces, en este mundo casi proustiano irrumpió repentinamente el leninismo. El día en que nació Andrei Lossky, en mayo de 1917, la familia oyó a unos caballos desbocados que galopaban calle abajo por la avenida Ivanovskaya.»[2] Tales intrusiones perturbadoras se multiplicaron. Una vez, en la escuela el hijo de Lossky fue brutalmente intimidado por un compañero de clase trabajadora, que le gritó: «tus días y los de tu familia han acabado». En su benevolente inocencia, los Lossky percibieron tales signos de la inminente catástrofe que parecían surgidos de la nada como señales de la presencia de un nuevo espíritu incomprensiblemente maligno. Lo que no comprendían era que bajo el ropaje de esta violencia subjetiva irracional estaban recibiendo en forma invertida el mismo mensaje que ellos habían enviado. Es en esta violencia que parece surgir «de la nada» en la que acaso encaje lo que Walter Ben-

terpretación he de aclarar que esta decisión de expulsar a los intelectuales antibolcheviques la encuentro totalmente justificada.

2. Ibíd., pág. 22.

jamin llamó en *Hacia una crítica de la violencia* «violencia pura, divina».[3]

La oposición a toda forma de violencia —desde la directa y física (asesinato en masa, terror) a la violencia ideológica (racismo, odio, discriminación sexual)— parece ser la principal preocupación de la actitud liberal tolerante que predomina hoy. Hay una llamada de socorro que apoya tal discurso y eclipsa los demás puntos de vista: todo lo demás puede y debe esperar. ¿No hay algo sospechoso, sin duda sintomático, en este enfoque único centrado en la violencia subjetiva (la violencia de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas)? ¿No es un intento a la desesperada de distraer nuestra atención del auténtico problema, tapando otras formas de violencia y, por tanto, participando activamente en ellas? Según cuenta una conocida anécdota, un oficial alemán visitó a Picasso en su estudio de París durante la Segunda Guerra Mundial. Allí vio el *Guernica* y, sorprendido por el «caos» vanguardista del cuadro, preguntó a Picasso: «¿Esto lo ha hecho usted?». A lo que Picasso respondió: «¡No, *ustedes* lo hicieron!». Hoy día muchos liberales, cuando se desatan explosiones de violencia como las que se han producido de un tiempo a esta parte en los suburbios de París, preguntan a los pocos izquierdistas que aún creen en una transformación social radical: «¿No fuisteis *vosotros* los que hicisteis esto? ¿Es *esto* lo que queréis?». Y deberíamos responder, como Picasso: «¡No, *vosotros* lo

3. Walter Benjamin, «Critic of Violence», en *Selected Writings*, vol. 1, *1913-1926*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: «Hacia una crítica de la violencia», en *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Ábada, 2007).

habéis hecho! ¡Éste es el verdadero resultado de *vuestra* política!».

Hay un viejo chiste sobre el marido que vuelve a casa después del trabajo pero algo más pronto de lo habitual y encuentra a su mujer en la cama con otro hombre. La mujer, sorprendida, exclama: «¿Por qué vuelves tan pronto?». Y el marido replica, furioso: «¿Qué haces en la cama con otro hombre?». A lo que la mujer responde: «Yo he preguntado primero, no intentes escabullirte y cambiar de tema».[4] Del mismo modo, respecto a la violencia la tarea es precisamente *cambiar de tema*, desplazarnos desde el SOS humanitario desesperado para acabar con la violencia hasta el análisis de otro SOS, el de la compleja interacción entre los tres modos de violencia: subjetiva, objetiva y simbólica. La lección es, pues, que debemos resistirnos a la fascinación de la violencia subjetiva, de la violencia ejercida por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas: la violencia subjetiva es, simplemente, la más visible de las tres.

Es preciso historiar a fondo la historia de la noción de violencia objetiva, que adoptó una nueva forma con el capitalismo. Marx describió la enloquecida y autoestimulante circulación del capital, cuyo rumbo solipsista de partenogénesis alcanza su apogeo en las especulaciones metarreflexivas actuales acerca del futuro. Es demasiado simplista afirmar que el espectro de este monstruo

4. Cuando los palestinos responden a la exigencia israelí de que deberían detener sus ataques terroristas, con un «¿y qué hay de vuestra ocupación de Cisjordania?», ¿no responde Israel con una versión del «no me cambies de tema»?

autoengendrado que continúa su rumbo ignorando cualquier respeto por lo humano o por el ambiente es una abstracción ideológica, detrás de la cual hay personas reales y objetos naturales en cuyas capacidades productivas y en cuyos recursos se basa la circulación del capital y de los que se nutre como un gigantesco parásito. El problema es que esta «abstracción» no está sólo en la percepción errónea de nuestros «especuladores» financieros, sino que es «real» en el preciso sentido de determinar la estructura de los procesos materiales sociales: el destino de un estrato completo de la población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa «solipsista» del capital, que persigue su meta del beneficio con total indiferencia sobre cómo afectará dicho movimiento a la realidad social. Así que la clave de Marx no es principalmente reducir esta segunda dimensión a la primera, es decir, demostrar que la enloquecida danza teológica de las mercancías surge de los antagonismos de la «vida real». El asunto es más bien que *no se puede tomar la primera (la realidad social de la producción material e interacción social) sin la segunda*: es la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes de la vida real. Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus «malvadas» intenciones, sino que es puramente «objetiva», sistémica, anónima. Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la «realidad» y lo «real»: la «realidad» es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos

productivos, mientras que lo «real» es la lógica espectral, inexorable y «abstracta» del capital que determina lo que ocurre en la realidad social. Este es un vacío que puede experimentarse cuando se visita un país donde reina el desorden, donde el deterioro ecológico y la miseria a que se ve expuesta su población están presentes en cada detalle. Sin embargo, los informes económicos sobre dicho país pueden decir lo contrario, su economía puede ser, y de hecho lo es en muchas ocasiones, «financieramente sana»: la realidad no es lo que importa; lo que importa es la situación del capital...

¿No es esto hoy más cierto que nunca? ¿No apuntan los fenómenos normalmente considerados propios del capitalismo virtual (el mercado de futuros y especulaciones financieras abstractas similares) hacia el reino de la «abstracción real» en su máxima pureza mucho más radicalmente que en tiempos de Marx? En pocas palabras, la forma más elevada de ideología no consiste en estar atrapados en lo espectral de la ideología, olvidando su fundamento en las personas reales y en sus relaciones, sino precisamente en pasar por alto lo real de esta espectralidad y pretender dirigirse directamente a las «personas reales con sus preocupaciones reales». Los visitantes de la Bolsa de Londres reciben un folleto gratuito que explica que el mercado de valores no tiene que ver con misteriosas fluctuaciones, sino con personas reales y con sus productos. Esto es realmente la ideología en su forma más pura.

La regla fundamental de Hegel es que el exceso «objetivo» (el reino de la universalidad abstracta que impone su ley mecánicamente y con completa indiferencia al sujeto capturado en su red) siempre se ve complementado por un exceso «subjetivo» (el ejercicio irre-

gular y arbitrario de los caprichos). Étienne Balibar proporciona un caso ejemplar de esta interdependencia y distingue dos modos opuestos pero complementarios de violencia excesiva: la violencia «ultraobjetiva» o sistémica, inherente a las condiciones sociales del capitalismo global y que implica la creación «automática» de individuos desechables y excluidos, desde los sin techo a los desempleados, y la violencia «ultrasubjetiva» de los nuevos y emergentes «fundamentalismos» éticos o religiosos, o ambos, en definitiva racistas.[5]

Nuestra ceguera ante los resultados de la violencia sistémica se percibe más claramente en los debates acerca de los crímenes comunistas. La responsabilidad que se deriva de ellos es sencilla de localizar; nos enfrentamos con el mal subjetivo, con sujetos que actuaron mal. Podemos incluso identificar las fuentes ideológicas de los crímenes: la ideología totalitaria, *El manifiesto comunista*, Rousseau e incluso Platón. Pero cuando se llama la atención sobre los millones de personas que murieron como resultado de la globalización capitalista, desde la tragedia de México en el siglo XVI hasta el holocausto del Congo Belga hace un siglo, en gran medida se rechaza la responsabilidad. Parece que todo hubiera ocurrido como resultado de un proceso «objetivo» que nadie planeó ni ejecutó y para el que no había ningún «manifiesto capitalista». (Quien más cerca estuvo de escribirlo fue Ayn Rand.)[6] El hecho de que

5. Véase Etienne Balibar, «La violence: idéalité et cruauté», en *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997.

6. Y ahí reside también la limitación de los «comités éticos» que salen por todas partes para contrarrestar los peligros del desarrollo científico-tecnológico desatado: con toda su buena in-

el rey de los belgas, Leopoldo II, que fue quien presidió el holocausto congoleño, fuese un gran filántropo bendecido por el papa no puede descartarse en tanto que mero caso de hipocresía ideológica y cinismo. Desde un punto de vista subjetivo bien pudo ser un filántropo sincero y que incluso intentara compensar las consecuencias catastróficas del enorme proyecto económico que condujo a la despiadada expoliación, por él presidida, de los recursos naturales del Congo. ¡El propio Congo era un feudo personal suyo! La ironía final es, además, que la mayor parte de las ganancias producidas por este esfuerzo resultó beneficiosa para el pueblo belga, al que proporcionó obras públicas, museos y otros provechos. En este sentido cabe decir que el rey Leopoldo II de Bélgica fue posiblemente el precursor de los «comunistas liberales» de hoy, incluyendo a...

Los hombres buenos de Porto Davos

En la última década se ha presentado a Davos y Porto Alegre como las ciudades gemelas de la globalización. Davos, un exclusivo centro turístico suizo, es donde la élite global de empresarios, hombres de Estado y personalidades mediáticas se reúnen bajo la protección de la policía en condiciones de estado de sitio y desde donde intentan convencernos a nosotros y a sí mismos de que la globalización es su mejor receta. Porto Alegre es la ciudad subtropical brasileña donde se reúne la contraélite del movimiento antiglobalización e intenta convencernos a nosotros y a sí mismos de que la globa-

tención, consideraciones éticas, etc., ignoran la violencia «sistémica», mucho más básica.

lización capitalista no es nuestro destino, de que (como dice el eslogan oficial) «otro mundo es posible». Durante los últimos años, sin embargo, las reuniones de Porto Alegre parecen haber perdido de algún modo su ímpetu. Cada vez se habla menos de ellas. ¿Dónde están ahora las brillantes estrellas de Porto Alegre?

Algunas, al menos, se trasladaron a Davos. Cada vez más, un grupo de empresarios, algunos de los cuales se refieren a sí mismos irónicamente como «comunistas liberales», llevan la voz cantante en los encuentros de Davos: no aceptan ya la oposición entre Davos (capitalismo global) y Porto Alegre (los nuevos movimientos sociales alternativos al capitalismo global), sino que afirman que se puede lograr un pastel capitalista global, esto es, prosperar como empresarios de éxito y además comer de él, esto es, aprobar las causas anticapitalistas de la responsabilidad social y la preocupación ecológica. Así pues, no hay necesidad de Porto Alegre, puesto que Davos puede convertirse por sí mismo en Porto Davos.

Los nuevos comunistas liberales son, desde luego, nuestros sospechosos habituales: Bill Gates y George Soros, los directores generales de Google, IBM, Intel, eBay, así como sus filósofos a sueldo, principalmente el periodista Thomas Friedman. Lo que hace a este grupo interesante es que su ideología se ha hecho indistinguible de la nueva generación de radicales izquierdistas antiglobalización: el mismo Toni Negri, gurú de la izquierda posmoderna, elogia el capitalismo digital porque contiene *in nuce* todos los elementos del comunismo: basta con quitarle el envoltorio capitalista, y el objetivo revolucionario se ha alcanzado. Tanto la vieja derecha, con su ridícula creencia en el patriotismo de

miras estrechas, la autoridad y el orden, como la vieja izquierda, con su capitalizada lucha contra el capital, son conservadores, pues combaten en sus luchas de teatro de sombras y siempre fuera de juego respecto a las nuevas realidades. El significante de esta nueva realidad en la neolengua comunista liberal es «inteligente»: inteligente indica lo dinámico y nómada como opuesto a la burocracia centralizada; el diálogo y la cooperación contra la autoridad jerárquica; la flexibilidad contra la rutina; la cultura y el conocimiento frente a la producción industrial antigua; la interacción espontánea y la autopoiesis frente a la jerarquización rígida.

Bill Gates es el icono de lo que ha denominado «capitalismo sin fricciones», una sociedad postindustrial en la que somos testigos del «fin del trabajo», en que el software está ganando frente al hardware y los jóvenes informales frente al empresario trajeado. En el cuartel general de su empresa hay muy poca disciplina externa. Los antiguos *hackers* que dominaron la escena trabajan largas horas y disfrutan de refrescos gratuitos en ambientes ecológicos. Una característica crucial de Gates como icono es ser percibido como el ex *hacker* que tuvo éxito. Hay que dar al término «hacker» todas sus connotaciones subversivas, marginales y antisistema. Los *hackers* quieren perturbar la fluidez del funcionamiento de las grandes empresas burocráticas. En un nivel fantasmático, la noción subyacente es en este caso que Gates es un *hooligan* subversivo y marginal que se ha hecho con el poder y se ha disfrazado de respetable presidente.

Los comunistas liberales son grandes ejecutivos que recuperan el espíritu de la protesta o, por decirlo en los otros términos, *geeks* contraculturales que se han hecho

con grandes corporaciones. Su dogma es una versión nueva y posmoderna de la vieja mano invisible del mercado de Adam Smith. En ella el mercado y la responsabilidad social no se oponen, sino que se pueden reunir en aras del beneficio mutuo. Como afirma Thomas Friedman, uno de sus gurús, para hacer negocios nadie ha de ser vil: la colaboración con y la participación de los empleados, el diálogo con los clientes, el respeto por el medioambiente y la transparencia en los negocios son hoy día las claves del éxito. En un perspicaz informe, Olivier Malnuit enumera los diez mandamientos de los comunistas liberales:

1. Ofrece gratuitamente cualquier cosa (libre acceso, sin *copyright*...) y cobra solamente los servicios adicionales, lo que te hará aún más rico.
2. Cambia el mundo, no te limites a vender cosas: revolución global, un cambio en la sociedad hará que todo sea mejor.
3. Cuídate de compartir y sé consciente de la responsabilidad social.
4. Sé creativo: céntrate en el diseño, en las nuevas ciencias y tecnologías.
5. Cuéntalo todo: no debe haber secretos. Aprueba y practica el culto a la transparencia, el libre flujo de información; toda la humanidad debería colaborar e interactuar.
6. No malgastes tu tiempo: ten un horario fijo de nueve a cinco. Simplemente mantén comunicaciones inteligentes, improvisadas, dinámicas y flexibles.
7. Vuelve al colegio y recíclate.
8. Actúa como una enzima: trabaja no sólo para el

mercado, sino fomentando nuevas formas de colaboración social.

9. Muere pobre: devuelve parte de tus ganancias a quienes la necesitan, puesto que tienes más de lo que podrás gastar.
10. Apoya al Estado: practica la asociación entre empresas y Estado.[7]

Los comunistas liberales son pragmáticos. Odian el enfoque doctrinario. Para ellos no hay una única clase trabajadora explotada, hay sólo problemas concretos que deben resolverse: la hambruna de África, la condición de la mujer musulmana, la violencia religiosa fundamentalista. Cuando hay una crisis humanitaria en África —¡y los comunistas liberales realmente aman las crisis humanitarias porque sacan lo mejor de sí mismos!—, no hay motivo para recurrir a la añeja retórica antiimperialista. Más bien, simplemente todos deberíamos concentrarnos en lo que verdaderamente resuelve el problema: implicar a las personas, a los gobiernos y a las empresas en un esfuerzo común; comenzar a mover las cosas en vez de conformarse con la simple ayuda centralizada del Estado; enfocar la crisis de un modo creativo y no convencional, sin por ello colgarse etiquetas.

Los comunistas liberales gustan de ejemplos como la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica. Comentan que la decisión de algunas grandes corporaciones internacionales de ignorar las reglas del *apartheid* en sus sucursales sudafricanas —aboliendo toda segregación,

7. Véase Olivier Malnuit, «Pourquoi les géants du business se prennent-ils pour Jésus?», *Technikart*, febrero de 2006, págs. 32-37.

pagando a blancos y negros el mismo salario por el mismo trabajo y demás— fue tan importante como la lucha directamente política. ¿No es éste un caso ideal de la superposición entre lucha por la libertad política e intereses económicos? Aquellas mismas compañías pueden ahora prosperar en la Sudáfrica *postapartheid.*

Los comunistas liberales también aman las protestas estudiantiles que sacudieron Francia en mayo de 1968; ¡vaya una explosión de energía y creatividad juveniles! ¡Cómo sacudieron los límites del rígido orden burocrático! ¡Qué nuevo ímpetu dieron a la vida económica y social, una vez que las ilusiones políticas se desvanecieron! Después de todo, por entonces muchos de ellos eran jóvenes que protestaban y luchaban en las calles contra la policía. Si ahora han cambiado no es porque se resignen a la realidad, sino porque necesitan cambiar para poder transformar *realmente* el mundo, para revolucionar *realmente* nuestras vidas. ¿No había preguntado ya Marx qué son las agitaciones políticas en comparación con la invención de la máquina de vapor? ¿No hizo esto más que todas las revoluciones por cambiar nuestras vidas? ¿Y no habría preguntado Marx hoy qué valen todas esas protestas contra el capitalismo global en comparación con la invención de Internet?

Por encima de todo, los comunistas liberales son auténticos ciudadanos del mundo. Son buenas personas que se preocupan por los fundamentalistas populistas y por las corporaciones irresponsables y codiciosas. Ven las «causas profundas» de los problemas de hoy día: por ejemplo, que el terror fundamentalista se nutre de la pobreza generalizada y la desesperación. Así que su objetivo no es ganar dinero, sino cambiar el mundo, aunque si ello les proporciona más dinero como consecuencia co-

lateral, ¿qué hay de malo? Bill Gates es ya el más grande benefactor en la historia de la humanidad, ha hecho gala de su amor al prójimo con cientos de millones donados a la educación, la lucha contra el hambre y contra la malaria. La clave, desde luego, está en que para dar, antes tienes que tomar, o, como lo expresan algunos, *crear*. La justificación de los comunistas liberales es que para ayudar realmente a la gente has de tener los medios para hacerlo, y, como enseña la experiencia del sombrío fracaso de todos los enfoques centralizados y colectivistas, el modo más eficiente es la iniciativa privada. Así que si el Estado quiere regular sus negocios, gravarlos excesivamente, ¿es consciente de que está minando la consecución de su meta, esto es, hacer la vida mejor para la mayoría, ayudar a los necesitados?

Los comunistas liberales no quieren ser simplemente máquinas de generar beneficios, quieren que sus vidas tengan un significado más profundo. Están contra la religión a la vieja usanza pero a favor de la espiritualidad, de la meditación no confesional. ¡Todo el mundo sabe que el budismo se adelantó a las ciencias neurológicas, que el poder de la meditación puede ser medido científicamente! Su lema preferido es el de la responsabilidad social y la gratitud: son los primeros en admitir que la sociedad fue muy generosa con ellos al permitirles desplegar sus talentos y así amasar sus fortunas, por lo que es su deber devolver algo a la sociedad y ayudar a la gente. Después de todo, ¿cuál es la clave de su éxito sino ayudar a la gente? Es sólo esta preocupación lo que hace del éxito empresarial algo valioso...

Hemos de preguntarnos si hay realmente algo nuevo en todo esto. ¿No es ésta una actitud que siendo algo excepcional (aunque no tanto como podría parecer) en los días salvajes del capitalismo de los magnates industriales estadounidenses, se ha hecho ahora moneda corriente? El viejo Andrew Carnegie empleó un ejército privado para suprimir de forma brutal la fuerza de trabajo organizada en sus acerías y después dedicó gran parte de su riqueza a causas humanitarias, artísticas y educativas. Un hombre de acero que demostró tener un corazón de oro. Del mismo modo, los comunistas liberales de hoy dan con una mano lo que antes tomaron con la otra. Esto recuerda a un laxante de chocolate a la venta en Estados Unidos. Se publicita con la afirmación paradójica: «¿Tienes estreñimiento? ¡Come más de este chocolate!».

En otras palabras, come aquello que causa estreñimiento para poder curarte de él.

Idéntica estructura —la cosa es en sí misma el remedio contra la amenaza que constituye— puede verse con claridad en el paisaje ideológico de hoy. Tómese por ejemplo la figura de George Soros, el magnate financiero y filántropo. Soros representa la explotación financiera y especulativa más despiadada combinada con una opuesta preocupación humanitaria por las consecuencias sociales catastróficas de una economía de mercado desbocada. Incluso su rutina está marcada por un contrapunto autoeliminador: la mitad de su tiempo de trabajo está dedicada a la especulación financiera, y la otra mitad a actividades humanitarias, como proporcionar financiación para actividades culturales y democráticas en países poscomunistas, escribir ensayos y libros que, en definitiva, combaten los efectos de su propia especulación.

Las dos caras de Bill Gates corresponden a las dos caras de Soros. El cruel hombre de negocios destruye o

fagocita a sus competidores, persigue un monopolio virtual, emplea todos los trucos del mundo de los negocios para conseguir sus objetivos. Mientras tanto, el filántropo más grande de la historia de la humanidad pregunta: «¿Para que sirve tener ordenadores si la gente no tiene suficiente para comer y muere de disentería?». En la ética liberal-comunista, la despiadada persecución del beneficio se ve contrarrestada por la caridad. Tal es la máscara humanitaria que oculta el rostro de la explotación económica. Cediendo a un chantaje del superyó de dimensiones gigantescas, los países desarrollados «ayudan» a los subdesarrollados con aportaciones humanitarias, créditos y demás, y de este modo evitan la cuestión clave, es decir, su complicidad y corresponsabilidad en la miserable situación de aquéllos.[8]

Relacionada con la noción de Georges Bataille de «economía general del gasto soberano», que se opone a la «economía reservada» del beneficio infinito capitalista, el filósofo posthumanista alemán Peter Sloterdijk delinea los contornos de la autoescisión del capitalismo, su inmanente autosuperación: el capitalismo culmina cuando «produce fuera de sí mismo su opuesto más radical —y el único provechoso—, totalmente diferente del que la izquierda clásica, atrapada en su miseria, fue

8. El mismo argumento se aplica a la oposición entre el enfoque «inteligente» y el «no inteligente». Deslocalizar es la palabra clave aquí: por medio de la deslocalización exportas el (necesario) lado oscuro —trabajo disciplinado y jerarquizado, contaminación ambiental...— a los países del Tercer Mundo (o lugares invisibles del primer mundo). El sueño liberal-comunista es el de exportar la clase obrera a las fábricas, maquilas o talleres del Tercer Mundo.

siquiera capaz de soñar».[9] La mención positiva de Andrew Carnegie muestra el modo: el gesto soberano autonegador de la infinita acumulación de riqueza es el gesto de gastar esa riqueza en cosas sin tener en cuenta su precio y ajenas a la circulación mercantil: el bien público, las artes y las ciencias, la salud, etc. Este concluyente gesto «soberano» permite al capitalista romper el círculo vicioso de la reproducción infinitamente ampliada, del ganar dinero para ganar más dinero. Cuando dona su riqueza acumulada al bien público, el capitalista se niega a sí mismo como mera personificación del capital y de su circulación reproductiva: su vida adquiere sentido. El objetivo ya no es la reproducción ampliada. Además el capitalista alcanza así el cambio de *eros* a *thymos*, de la lógica «erótica» perversa de la acumulación al reconocimiento y el prestigio públicos. Lo que esto significa es nada menos que elevar a figuras como Soros o Gates al nivel de personificaciones de la autonegación inherente al proceso capitalista en sí: su obra de caridad (sus inmensas donaciones al bienestar público) no es sólo una idiosincrasia personal. Sincera o hipócrita, es el punto de conclusión lógico de la circulación capitalista, necesario desde el punto de vista estrictamente económico, puesto que permite al sistema capitalista posponer su crisis. Restablece el equilibrio (redistribución de la riqueza entre los auténticos necesitados) sin caer en la trampa fatídica: la lógica destructiva del resentimiento y la forzada redistribución estatal de la riqueza sólo pueden acabar en miseria generalizada. Se evita también, podría añadirse, el otro modo de reestablecer cierto

9. Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006, pág. 55.

equilibrio y afirmar el *thymos* por medio del gasto soberano: esto es, la guerra.

Esta paradoja señala nuestra triste situación: el capitalismo de hoy no puede reproducirse por sí mismo, necesita la caridad extraeconómica para sostener el ciclo de reproducción social.

Una aldea liberal-comunista

El mérito de *The Village*, de M. Night Shyamalan, reside en cómo reproduce la esencia del modo de vida liberal-comunista basado en el miedo. Quienes califican las películas de Shyamalan como lo peor del kitsch New Age se encontrarán con algunas sorpresas. El pueblo de la película, situado en Pensilvania, está aislado del resto del mundo y rodeado de bosques llenos de monstruos peligrosos conocidos por los aldeanos como «aquellos de los que no hablamos». La mayor parte de los habitantes del pueblo se contentan con vivir según el pacto que establecieron con aquellas criaturas: ellos no entran en el bosque y las criaturas no entran en el pueblo. El conflicto surge cuando el joven Lucius Hunt incita a los monstruos a abandonar el pueblo en busca de nuevas medicinas, por lo que el pacto se rompe. Lucius e Ivy Walker, la hija invidente del líder del pueblo, deciden casarse, lo que enfurece de celos al idiota de la aldea, que apuñala a Lucius casi hasta matarlo, dejándolo a merced de una infección que requiere medicinas del mundo exterior. El padre de Ivy le cuenta el secreto de la aldea: no hay monstruos, y en realidad no viven en 1897. Los ancianos de la aldea son parte de un grupo de terapia de apoyo del siglo XX que decidieron abandonar

enteramente las comodidades de su tiempo. El padre de Walker había sido un hombre de negocios millonario, así que compraron tierras, las calificaron como «reserva protegida», las rodearon con una enorme valla y gran cantidad de guardias, sobornaron a funcionarios del gobierno para apartar las rutas aéreas de la comunidad y urdieron la historia de «aquellos de los que no hablamos» para asegurarse de que nadie la abandonase. Con la bendición de su padre, Ivy escapa al exterior, encuentra a un guardia de seguridad amistoso que le da algunos medicamentos y vuelve para salvar la vida de su prometido. Al final de la película los mayores de la aldea deciden continuar sus vidas recluidas: la muerte del idiota del pueblo puede presentarse a los no iniciados como prueba de que los monstruos existen, confirmando así el mito fundador de la comunidad. La lógica sacrificial se reafirma así como la condición de la comunidad, su lazo secreto.

No sorprende que la mayor parte de los críticos rechazaran la película como un pésimo caso de refugio ideológico: «Es fácil comprender por qué le atrae situar la película en un período en que la gente proclamaba sus emociones con frases intensas y sentidas o por qué le gusta construir una aldea que es impenetrable desde el mundo exterior. No hace películas, hace escondites».[10] En la película late de modo subyacente el deseo de recrear un universo cerrado de autenticidad en que la inocencia está resguardada de la fuerza corrosiva de la modernidad: «Es acerca de cómo evitar que tu inocencia sea herida por las "criaturas" que aparecen en tu vida; el

10. Michael Agger, «Village Idiot: The Case against M. Night Shyamalan», www.slate.com/id/ 2104567.

deseo de proteger a tus hijos al adentrarse en lo desconocido. Si bien estas criaturas te han herido, no quieres que hieran a tus hijos, y la generación más joven puede correr ese riesgo».[11]

Vista más de cerca la película revela una mayor ambigüedad. Cuando los críticos señalaron que «la película está en el territorio de H. P. Lovecraft: usa una paleta intensa e invernal para retratar Nueva Inglaterra, una incitación a la endogamia, menciones susurradas de "los antiguos", "aquellos de los que no hablamos"»,[12] todos olvidaron tener presente el contexto político. La comunidad autosuficiente del siglo XIX evoca los numerosos experimentos utópicos-socialistas que surgieron en América. Esto no significa que la referencia lovecraftiana al horror sobrenatural sea sólo una máscara o un señuelo. Tenemos dos universos: la abierta y moderna «sociedad del riesgo» frente a la seguridad del antiguo y cerrado «universo del sentido»; pero el precio del «sentido» es un espacio finito, cerrado y guardado por monstruos innombrables. En ese espacio utópico y cerrado el mal no se excluye simplemente, sino que se transforma en una amenaza mítica con la que la comunidad establece una tregua temporal y contra la que debe mantenerse en permanente estado de emergencia.

La posibilidad de visionar las escenas eliminadas en los DVD actuales hace que el espectador se dé cuenta demasiado a menudo de que el director tenía razones de peso para eliminarlas. Con todo, la edición en DVD

11. Shane Handler, «M. Night Shyamalan's The Village», www.glidemagazine.com/articles120.html.

12. David Edelstein, «Village of the darned: More pious Hokum from M. Night Shyamalan», www.slate.com/id/2104512.

de *The Village* es una excepción. Una de las escenas borradas muestra a Walker haciendo doblar una campana para avisar del simulacro de una veloz retirada a los refugios subterráneos adonde han de ir en caso de ataque de las criaturas. Es como si la auténtica comunidad sólo fuese posible en condiciones de amenaza permanente, en un estado constante de emergencia.[13] Esta amenaza es orquestada, como se nos muestra, de la manera más «totalitaria» por el círculo interior, los «mayores» de la misma comunidad, con el objeto de evitar que los jóvenes no iniciados abandonen la aldea y se atrevan a atravesar el bosque hacia las ciudades decadentes. El mal en sí mismo debe redoblarse: el mal «real» de la desintegración social tardocapitalista debe transferirse al mal arcaico mágico-mítico de los «monstruos». El mal es una parte del círculo interior mismo: es *imaginado* por sus miembros. Parece que volvamos aquí, junto con G. K. Chesterton, a *El hombre que fue jueves*, donde la má-

13. Uno de los reproches más estúpidos hechos a la película (que no difieren mucho de los que se hicieron a *Vértigo,* de Hitchcock) es que arruina el suspense desvelando el secreto antes del segundo tercio de la película. Sin embargo, este mismo conocimiento hace del último tercio —más precisamente, el dolorosamente lento avance de Ivy a través del bosque— algo mucho más interesante, pues nos enfrenta con un claro enigma (o, como alguien ha dicho, una inconsistencia narrativa): ¿por qué teme Ivy a las criaturas, por qué se presenta a las criaturas todavía como una amenaza mítica cuando sabe ya que éstas no existen, que son un fraude? En otra escena eliminada, Ivy, tras oír el pavoroso (y como sabemos, generado artificialmente) sonido que anuncia la proximidad de las criaturas, llora con desesperación: «¡Es por amor por lo que estoy aquí, así que os pido que me dejéis cruzar!». ¿Por qué lo hace si sabe que no hay criaturas? Lo sabe muy bien, pero aun así... hay más realidad en los amenazantes espectros que en la misma realidad.

xima autoridad policial *es* la misma persona que el supercriminal, que libra una batalla contra sí mismo. De un modo protohegeliano, la amenaza externa contra la cual lucha la comunidad es su propia esencia inherente...[14]

¿Y qué ocurriría si esto es verdad de un modo mucho más radical de lo que pueda parecer en un primer momento? ¿Qué pasaría si el mal auténtico de nuestras sociedades no fuera su dinámica capitalista como tal, sino nuestros intentos de sustraernos a ella —sin dejar de beneficiarnos— construyendo espacios comunales cercados y protegidos, desde «barrios residenciales privados» hasta grupos raciales o religiosos exclusivos? Es decir, ¿no es precisamente la clave de *The Village* demostrar que hoy día un retorno a una comunidad auténtica en que el discurso aún expresa emociones verdaderas —la aldea del socialismo utópico— es un fraude que sólo puede escenificarse para los realmente ricos? Hoy día las figuras ejemplares del mal no son consumidores normales que contaminan el medio ambiente y viven en un mundo violento de vínculos sociales en desintegración, sino aquellos que, completamente implicados en la creación de las condiciones de tal devastación y contaminación universal, compran un

14. Aquí, Nicholas Meyer acierta en su pastiche a lo Sherlock Holmes «The seven-per-cent solution». Dentro del espacio diegético de las historias de Sherlock Holmes, Moriarty, el archicriminal (el «Napoleón del crimen» y rival final de Holmes) es claramente una fantasía del mismo Holmes, su doble, su «lado oscuro»: en las páginas iniciales de la novela de Meyer, Moriarty, un humilde profesor de matemáticas, en una visita se queja a Watson de que Holmes está obsesionado con la idea de que es un maestro del crimen. Para curar a Holmes, Watson lo lleva a Viena, a la consulta de Freud.

salvoconducto para huir de las consecuencias de su propia actividad, viviendo en urbanizaciones cercadas, alimentándose de productos macrobióticos, yéndose de vacaciones en reservas de vida salvaje, etc.

En *Hijos de los hombres*, de Alfonso Cuarón, basada en la novela de P. D. James, la aldea liberal-comunista es el propio Reino Unido. Estamos en el año 2027 y la raza humana ya no es capaz de reproducirse. El habitante más joven de la tierra, nacido hace dieciocho años, acaba de ser asesinado en Buenos Aires. El Reino Unido vive en un permanente estado de emergencia: escuadrones antiterroristas persiguen a inmigrantes ilegales y el poder del Estado gobierna a una población menguante que vegeta en un hedonismo estéril. Una permisividad lúdica junto con nuevas formas de *apartheid* y control social basadas en el miedo: ¿no son así actualmente nuestras sociedades? Pero aquí está el golpe de genio de Cuarón: «Muchas historias del futuro implican algo así como el "Gran Hermano", pero creo que tal es la visión de la tiranía en el siglo XX. La tiranía hoy imperante adopta nuevos disfraces; la tiranía del siglo XXI se llama *democracia*».[15] Por eso los gobernantes del mundo de Cuarón no son grises y orwellianos burócratas totalitarios vestidos de uniforme, sino administradores ilustrados, democráticos, cultos, cada uno con su propio «estilo de vida». Cuando el héroe visita a un ex amigo, ahora alto funcionario del gobierno, con el objeto de conseguir un permiso especial para un refugiado, entramos en algo parecido al *loft* de una pareja gay de clase alta de Manhattan y vemos al funcionario

15. Accesible en línea en www.impactservices.net.au/movies/childrenofmen.htm.

vestido informalmente sentado a la mesa con su compañero lisiado.

Por supuesto, *Hijos de los hombres* no es una película acerca de la infertilidad biológica, sino que trata de una infertilidad que hace mucho tiempo diagnosticó Friedrich Nietzsche, cuando percibió que la civilización occidental se movía en dirección al «último hombre», una criatura apática sin grandes pasiones o compromisos, incapaz de soñar, cansada de la vida, que no asume riesgos, que sólo busca su comodidad y seguridad, una expresión de tolerancia mutua: «Un poco de veneno de vez en cuando produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener una muerte agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. [...] La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honra la salud. "Nosotros hemos inventado la felicidad", dicen los últimos hombres, y parpadean».[16]

Nosotros, habitantes de los países del primer mundo, encontramos cada vez más difícil imaginar una causa pública o universal por la que estaríamos dispuestos a dar la propia vida. De hecho, la división entre el primer y el tercer mundo tiende cada vez más a la línea de una oposición entre llevar una vida larga y satisfactoria llena de riqueza material y cultural y dedicar la propia vida a alguna causa trascendental. ¿No es éste el antagonismo entre lo que Nietzsche llamó nihilismo «pasivo» y «activo»? En Occidente nosotros somos los «últi-

16. Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, Nueva York, Prometheus, 1993, pág. 41 (trad. cast.: *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1999).

mos hombres», inmersos en estúpidos placeres diarios, mientras que los musulmanes radicales están dispuestos a arriesgarlo todo, implicados en un combate nihilista hasta el extremo de su autodestrucción. Lo que está desapareciendo de forma gradual en esta oposición entre los que están «dentro», los «últimos hombres» que moran en asépticas urbanizaciones cerradas, y los que están «fuera» son las viejas *clases medias* de siempre. La «clase media es un lujo que el capitalismo no puede seguir permitiéndose».[17] El único lugar en *Hijos de los hombres* donde una extraña sensación de libertad nos invade es en Bexhill on Sea, una especie de territorio virgen al margen de la omnipresente y sofocante opresión. El pueblo que mantienen sus habitantes, que son inmigrantes ilegales, está aislado por un muro y se ha convertido en un campo de refugiados. La vida prospera aquí entre manifestaciones fundamentalistas islámicas, pero también entre actos de auténtica solidaridad. No debería de sorprendernos que la extraña criatura, el bebé recién nacido, aparezca aquí. Al final del film las fuerzas aéreas bombardean despiadadamente Bexhill on Sea.

SEXUALIDAD EN EL MUNDO ATONAL

¿Qué tipo de sexualidad cuadra con este universo? El 6 de agosto de 2006 Londres acogió el primer Masturbaratón del Reino Unido, un evento colectivo en el

17. John Gray, *Straw Dogs*, Londres, Granta, 2003, pág. 161 (trad. cast.: *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2003).

que cientos de hombres y mujeres se dan placer a sí mismos para obtener dinero destinado a agencias de salud sexual y reproductiva. También despertaron conciencias y disiparon vergüenzas y tabúes que persisten en torno a esta forma de actividad sexual habitual, natural y sana. La fórmula fue inventada en Good Vibrations, una empresa de salud sexual de San Francisco, como parte del Mes Nacional de la Masturbación, fundado y acogido por ella a partir de 1995, cuando tuvo lugar el primer Masturbaratón. Así es como el doctor Carol Queen justifica el evento:

> Vivimos en una sociedad en que la expresión de la sexualidad siempre ha sido legislada y restringida y la búsqueda del placer puro se condena con frecuencia como egoísta e inmadura. Gran cantidad de personas que se consideran libres de prejuicios sexuales simplemente han reescrito la ecuación «el sexo sólo es bueno si implica la procreación» como «el sexo sólo es bueno si implica a dos personas enamoradas» [...] la masturbación es nuestra primera actividad sexual, una fuente natural de placer disponible para nosotros a lo largo de nuestras vidas y una forma única de autoexpresión creativa. Cada vez que te masturbas estás celebrando tu sexualidad y tu capacidad innata para el placer, así que, ¡échate una mano! [...] La masturbación puede ser un acto radical, y la cultura que suprime la masturbación podría también suprimir muchas otras libertades personales. Mientras celebras el Mes Nacional de la Masturbación y pones de tu parte para sacar del armario el amor a nosotros mismos, recuerda que la libertad erótica es esencial en cualquier parte para el auténtico bienestar.[18]

18. Accesible en línea en www.masturbate-a-thon.com.

La postura ideológica que subyace a la noción del Masturbaratón está marcada por un conflicto entre su forma y su contenido: construye una colectividad a partir de individuos que están listos para *compartir* con otros el egoísmo solipsista de su placer estúpido. Esta contradicción, sin embargo, es más aparente que real. Freud ya sabía de la relación entre narcisismo e inmersión en la masa, reflejada en la expresión californiana «compartir una experiencia». Esta coincidencia de características opuestas se basa en la exclusión que comparten: uno no sólo puede estar, sino que de hecho *está* solo en la masa. Tanto el aislamiento individual como la inmersión en la masa excluyen la propia intersubjetividad, el encuentro con un otro. Esto es porque, como el filósofo francés Alain Badiou expresó de modo perspicaz, hoy más que nunca se debería insistir en el amor como centro de atención, no meramente en el placer: es el amor, el encuentro de dos, lo que «transustancia» el placer idiota y masturbatorio en un auténtico acontecimiento.[19] Una sensibilidad mínimamente refinada nos dice que es más difícil masturbarse frente a otro que estar inmerso en una interacción sexual con él o ella: el hecho de que el otro se vea reducido al papel de observador que no participa en mi actividad hace mi acto mucho más «vergonzoso». Acontecimientos como el Masturbaratón señalan justamente el fin de la vergüenza. Esto es lo que hace de él una de las más claras indicaciones acerca de dónde nos situamos hoy, de la ideología que sostiene nuestra más íntima experiencia interior.

«¿Por qué masturbarse?» He aquí la lista de razones propuestas por Carol Queen:

19. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, París, Editions du Seuil, 2006.

— Porque el placer sexual es un derecho inherente de cada persona.
— Porque la masturbación es el sexo más seguro.
— Porque la masturbación es una alegre expresión de amor propio.
— Porque la masturbación ofrece numerosos beneficios para la salud, incluyendo la atenuación del dolor menstrual, la reducción del estrés, la liberación de endorfinas, el fortalecimiento de los músculos pélvicos, la reducción de infecciones de próstata en los hombres y la resistencia a infecciones vaginales en las mujeres.
— Porque la masturbación es un excelente ejercicio cardiovascular.
— Porque cada uno es su mejor amante.
— Porque la masturbación incrementa el conocimiento sexual.

Todo se encuentra aquí: desarrollo de la autoconciencia, beneficios para la salud, lucha contra la opresión social, la postura políticamente correcta más radical (y en este caso nadie se ve presionado) y la afirmación del placer sexual en su forma más elemental, pues «cada uno es su mejor amante». El uso de una expresión habitualmente reservada a homosexuales («la masturbación saca el amor a sí mismo fuera del armario») insinúa un tipo de teleología implícita de la exclusión gradual de toda otredad: en primer lugar, en la homosexualidad se excluye al otro sexo (uno lo hace con otra persona del mismo sexo). Así pues, en una especie de burda negación de la negación hegeliana se cancela la auténtica dimensión de la otredad: uno lo hace consigo mismo.

En diciembre de 2006 las autoridades neoyorquinas declararon que elegir el propio género —y por tanto, de ser necesario, hacerse una operación de cambio de sexo— es uno de los derechos humanos inalienables. La diferencia final, la diferencia «trascendental» que fundamenta la propia identidad humana, se convierte así en algo abierto a la manipulación: en su lugar se afirma la plasticidad más fundamental del ser humano. El Masturbaratón es la forma ideal de actividad sexual del sujeto transgénero, o, en otras palabras, de *tú*, el sujeto elevado por la revista *Time* a «Persona del año» en el número del 18 de diciembre de 2006. Este honor anual no fue para Ahmadineyad, Chávez, Kim Jong-Il o cualquier otro miembro de los sospechosos habituales, sino a «ti»: cada uno de nosotros que usa o crea contenidos en la World Wide Web. La portada mostraba un pequeño teclado con un espejo en vez de monitor, donde cada uno de los lectores podíamos ver nuestro propio reflejo. Para justificar su elección, los editores citaban el giro de las instituciones hacia los individuos, que están emergiendo como los ciudadanos de la nueva democracia digital.

Hay más de lo que vemos en esta elección, y en más de un sentido. Si hubo alguna vez una elección *ideológica*, es ésta: el mensaje (una nueva ciberdemocracia en la que millones de personas pueden comunicarse directamente y organizarse, evitando el control centralizado del Estado) encubre una serie de huecos y tensiones molestos. El primer y obvio aspecto irónico es que aquello que ve cualquiera que mire la portada de *Time* no es otro con el que él o ella se supone que se interrelaciona, sino su propio reflejo. No sorprende que Leibniz sea una de las referencias filosóficas predominantes

entre los teóricos del ciberespacio: ¿no va de la mano nuestra inmersión en el ciberespacio con nuestra reducción a una mónada leibniziana que refleja el universo entero, aunque «sin ventanas» que puedan abrirse directamente a la realidad exterior? Podría decirse que el típico cibernauta de hoy, sentado solo frente a la pantalla del PC, es cada vez más una mónada sin ventanas directas a la realidad que sólo se encuentra con simulacros virtuales, y además inmerso más que nunca en una red de comunicaciones global. El Masturbaratón, que construye un colectivo a partir de individuos dispuestos a compartir el solipsismo de su propio goce estúpido, es la forma de sexualidad que encaja a la perfección con estas coordenadas ciberespaciales.

Alain Badiou desarrolla la noción de mundos «atonales» —*monde atone*— que carecen de la intervención de un «significante-amo» que imponga un orden de sentido en la confusa multiplicidad de la realidad.[20] ¿Qué es un significante-amo?[21] En las últimas páginas de su monumental *La Segunda Guerra Mundial*, Winston Churchill pondera el enigma de una decisión política: después de que los especialistas —analistas económicos y militares, psicólogos, meteorólogos— propongan sus múltiples análisis, elaborados y refinados, alguien debe asumir el simple y por ello más difícil acto de transferir su compleja multitud de puntos de vista, donde por cualquier razón hay dos razones en contra y viceversa, en un simple y decisivo sí o no. Ataquemos o continuemos esperando. Nadie como John F. Kennedy proporcionó una descripción concisa de esta cuestión: «La esencia de la decisión final resulta impenetrable para el observador; y a menudo, sin duda también para el que decide». Este gesto decisivo que nunca puede basarse en razones es el del amo.

20. Ibíd.
21. Para el concepto de significante-amo, véase Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 2006 (trad. cast.: *El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992).

Una característica básica de nuestro mundo posmoderno es lo que intenta hacer de esta actividad estructurante del significante-amo: la complejidad del mundo necesita ser afirmada incondicionalmente. Cada significante-amo que implique imponer algo de orden debe ser deconstruido, dispersado: «La moderna fijación en la "complejidad" del mundo [...] no es sino un deseo generalizado de atonía».[22] El excelente ejemplo de Badiou de un mundo «atonal» se corresponde con la visión políticamente correcta de la sexualidad tal y como la promueven los estudios de género, con su obsesivo rechazo de la lógica binaria: éste es un mundo lleno de matices con múltiples prácticas sexuales que no tolera ninguna decisión, ningún ejemplo de la dualidad, ningún valor en el sentido nietzscheano fuerte del término.

Las novelas de Michel Houellebecq son interesantes en este sentido,[23] pues modifican infinitamente el motivo del fracaso del acontecimiento del amor en las sociedades occidentales contemporáneas, caracterizadas, tal y como comentó un crítico, por «el colapso de la religión y la tradición, la adoración desenfrenada del placer y la juventud y la perspectiva de un futuro totali-

22. Badiou, *Logigues des mondes*, *op. cit.*
23. Por ejemplo, Michel Houellebecq, *The Possibility of an Island*, Nueva York, Knopf, 2006 (trad. cast.: *La posibilidad de una isla*, Madrid, Alfaguara, 2006).

zado por la racionalidad científica y la infelicidad».[24] Aquí observamos el lado oscuro de la «liberación sexual» de la década de 1960: la plena mercantilización de la sexualidad. Houellebecq retrata, en la mañana posterior a la revolución sexual, la esterilidad de un universo dominado por el imperativo de goce del superyó. Todo este trabajo se centra en la antinomia entre amor y sexualidad: el sexo es una necesidad absoluta y renunciar a ella es marchitarse, así que el amor no puede florecer sin sexo; de forma simultánea, sin embargo, el amor es imposible precisamente a causa del sexo: el sexo, que «prolifera como el epítome de la dominación del capitalismo tardío, ha teñido permanentemente las relaciones humanas como reproducciones inevitables de la naturaleza deshumanizadora de la sociedad liberal; esencialmente, ha arruinado el amor».[25] El sexo es entonces, por expresarlo en términos derrideanos, la condición simultánea de posibilidad e imposibilidad del amor.

Vivimos en una sociedad en la que se da una especie de identidad especulativa de los opuestos. Ciertas características, actitudes y normas de vida no son ya percibidas como si estuvieran marcadas ideológicamente, sino que parecen ser neutrales, no ideológicas, naturales, de sentido común. Designamos como ideología lo que se mantiene fuera de este contexto: el celo religioso extremo o la dedicación a una orientación política de-

24. Nicholas Sabloff, «Of Filth and Frozen Dinners», *Common Review*, invierno de 2007, pág. 50.
25. Ibíd., pág. 51.

terminada. La clave hegeliana sería aquí que es precisamente la neutralización de algunas características en un contexto aceptado con espontaneidad lo que define la ideología en su grado más puro y efectivo. Ésta es la «coincidencia de los opuestos» dialéctica: la actualización de una noción o una ideología en su grado más puro coincide con, o más precisamente, aparece como su opuesto, como no ideología. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con la violencia. La violencia social-simbólica en su grado más puro aparece como su opuesto, como la espontaneidad del medio en que vivimos o del aire que respiramos.

Ésta es la razón de que los delicados comunistas liberales —asustados, preocupados, contrarios a toda violencia— y la explosión de rabia fundamentalista sean las dos caras de la misma moneda. Mientras que luchan contra la violencia subjetiva, los comunistas liberales son los auténticos agentes de la violencia estructural que crean las condiciones para las explosiones de violencia subjetiva. Los mismos filántropos que donan millones para la lucha contra el sida o la educación tolerante han arruinado la vida de miles de personas por medio de la especulación financiera, creando así las condiciones del surgimiento de la misma intolerancia contra la que se luchaba. En las décadas de 1960 y 1970 se podían comprar postales eróticas de una chica en bikini o en camisón. Cuando se movía un poco la postal o se miraba desde una perspectiva ligeramente diferente, su ropa desaparecía como por arte de magia y mostraba el cuerpo desnudo de la chica. Cuando nos bombardean con noticias esperanzadoras sobre cancelaciones de deudas o grandes campañas humanitarias para erradicar una peligrosa epidemia, simplemente debemos girar un poco la postal

para echar un vistazo fugaz a la obscena figura del liberal comunista que actúa por debajo.

No deberíamos hacernos ilusiones: los comunistas liberales son en la actualidad el enemigo de cualquier lucha progresista. El resto de los enemigos —fundamentalistas religiosos y terroristas, ineficaces y corruptas burocracias de Estado— son personajes concretos cuyo auge y caída dependen de circunstancias locales contingentes. Precisamente porque quieren resolver todas las disfunciones secundarias del sistema global, los comunistas liberales son la encarnación de lo que está mal en el sistema como tal. Es necesario tener esto presente en todas las alianzas tácticas y compromisos que se hace preciso adoptar con los comunistas liberales cuando se lucha contra el racismo, el sexismo y el oscurantismo religioso.

¿Qué debe hacerse entonces con nuestro comunista liberal, que es sin duda un buen hombre y está realmente preocupado por la pobreza y la violencia en el mundo y puede afrontar estas preocupaciones? En realidad, ¿qué hacer con un hombre que no puede ser sobornado por los intereses de las corporaciones, puesto que es copropietario de ellas, que sabe lo que dice acerca de luchar contra la pobreza porque se aprovecha de ella, que expresa con sinceridad su opinión puesto que es tan poderoso que puede permitírselo, que es valiente y sabio a la hora de llevar adelante de forma despiadada sus empresas y no considera sus ventajas personales, puesto que todas sus necesidades están ya satisfechas, y que además es un buen amigo, en especial de sus colegas de Davos? Bertolt Brecht proporcionó una respuesta en su poema «La pregunta sobre el bien»:

Da un paso al frente: oímos
que eres un buen hombre.
No pueden comprarte, pero el relámpago
que golpea la casa tampoco
puede ser comprado.
Mantienes tu palabra.
Pero ¿qué dijiste?
Eres sincero, das tu opinión.
¿Qué opinión?
Eres valiente.
¿Contra quién?
Eres sabio.
¿Para quién?
No persigues tu beneficio personal.
¿Qué persigues entonces?
Eres un buen amigo.
¿Eres también un buen amigo de la gente buena?

Escúchanos: sabemos
que eres nuestro enemigo. Por ello
te pondremos frente al muro. Pero en consideración
a tus méritos y buenas cualidades
te pondré frente a un buen muro y te dispararemos
con una bala buena de un arma buena y te enterraremos
con una pala buena en la buena tierra.[26]

26. Bertolt Brecht, «Verhoer des Guten», en *Werke*, vol. 18, prosa 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, págs. 502-503.

CAPÍTULO 2

Allegro moderato-Adagio
¡Teme a tu vecino como a ti mismo!

LA POLÍTICA DEL MIEDO

Hoy en día la moda en política es la *biopolítica pospolítica*, un excelente ejemplo de jerga teórica que, sin embargo, puede desvelarse fácilmente: «pospolítica» es una política que afirma dejar atrás las viejas luchas ideológicas y además se centra en la administración y gestión de expertos, mientras que «biopolítica» designa como su objetivo principal la regulación de la seguridad y el bienestar de las vidas humanas.[1] Está claro que estas dos dimensiones se solapan: cuando se renuncia a las grandes causas ideológicas, lo que queda es sólo la eficiente administración de la vida... o *casi* solamente

1. Para la noción de biopolítica, véase Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (trad. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-textos, 1998). Para la noción de postpolítica véase Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998 (trad. cast.: *El Desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996).

eso. Esto implica que con la administración especializada, despolitizada y socialmente objetiva, y con la coordinación de intereses como nivel cero de la política, el único modo de introducir la pasión en este campo, de movilizar activamente a la gente, es haciendo uso del miedo, constituyente básico de la subjetividad actual. Por esta razón la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales.

Esto es lo que separa una política radical emancipatoria de nuestro *statu quo* político. No hablamos aquí de la diferencia entre dos visiones o conjuntos de axiomas, sino de la diferencia entre la política basada en un conjunto de axiomas universales y una política que renuncia a la dimensión auténticamente constitutiva de lo político, puesto que recurre al miedo como principio movilizador fundamental: miedo a los inmigrantes, miedo al crimen, miedo a una pecaminosa depravación sexual, miedo al exceso estatal —con su carga impositiva excesiva, etc.—, miedo a la catástrofe ecológica, miedo al acoso. La corrección política es la forma liberal ejemplar de la política del miedo. Tal (pos)política siempre se basa en la manipulación de una multitud u *ochlos* paranoide: es la atemorizada comunión de personas atemorizadas.

De este modo, el gran acontecimiento de 2006 se produjo cuando las políticas antiinmigración se popularizaron y cortaron finalmente el cordón umbilical que las había conectado a los partidos de la extrema derecha más radical. Desde Francia a Alemania, desde Austria a Holanda, con su nuevo espíritu de orgullo por la identidad cultural e histórica, los principales partidos encuentran ahora aceptable subrayar que los inmigrantes son invitados que deben acomodarse por sí mismos a los valores culturales que definen a la sociedad anfitriona: «Es nuestro país, ámalo o vete».

La actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con un miedo obsesivo al acoso. Dicho de otro modo, el «otro» está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea realmente «otro»... En estricta homología con la estructura paradójica del laxante de chocolate del capítulo anterior, la tolerancia coincide con su opuesto. Mi obligación de ser tolerante con el otro significa en efecto que no debería acercarme demasiado a él, invadir su espacio. En otras palabras, debería respetar su *intolerancia* a mi proximidad excesiva. Lo que emerge a pasos agigantados en la sociedad tardocapitalista como el derecho humano central es *el derecho a no ser acosado*, que es un derecho a permanecer a una distancia segura de los demás.

La biopolítica pospolítica también tiene dos aspectos que inevitablemente parecen pertenecer a dos espacios ideológicos opuestos: primero, la reducción de los humanos a la «nuda vida», al *Homo sacer*, ser sagrado que es objeto del conocimiento de todo gobierno, pero excluido —como los prisioneros de Guantánamo o las víctimas del Holocausto— de todos los derechos; y segundo, el respeto por la vulnerabilidad del otro llevada al extremo con una actitud de subjetividad narcisista que experimenta el yo como vulnerable, expuesto sin descanso a una multitud de «acosos» potenciales. ¿Puede haber un contraste más marcado que el que hay entre el respeto por la vulnerabilidad del otro y la reducción del otro a la «nuda vida» regulada por el cono-

cimiento administrativo? ¿Y si esas dos instancias, no obstante, surgen de un único tronco común? ¿Y si son dos aspectos de una y la misma actitud subyacente? ¿Y si coinciden en lo que uno se ve tentado a designar como un caso contemporáneo del «juicio infinito» hegeliano que afirma la identidad de los opuestos? ¿Y si lo que estos dos polos comparten es precisamente el rechazo subyacente de cualquier causa mayor, la noción de que el último objetivo de nuestras vidas es la vida en sí misma? Por ello no hay contradicción entre el respeto al otro vulnerable y la preparación para justificar la tortura, la expresión extrema de tratar a los individuos como *Homini sacer*.[2]

En *El fin de la fe*, Sam Harris defiende el uso de la tortura en casos excepcionales (pero claro, cualquiera que defienda la tortura la defiende como una medida excepcional; nadie abogaría seriamente por torturar a un niño hambriento que ha robado una chocolatina). Esta defensa se basa en la distinción entre nuestro aborrecimiento instintivo a presenciar la tortura o el sufrimiento de un individuo con nuestros propios ojos, y nuestro conocimiento abstracto del sufrimiento de las masas: es mucho más difícil para nosotros torturar a un individuo que permitir desde lejos el lanzamiento de una bomba que puede causar una muerte mucho más dolorosa a miles de personas.

Todos nos vemos presos en una especie de ilusión ética, similar a las ilusiones perceptivas. La causa final de estas ilusiones es que, aunque nuestro poder de razonamiento abstracto se ha desarrollado mucho, nuestras respuestas emocionales y éticas siguen estando

2. Véase Agamben, *op. cit.*

condicionadas por las reacciones adultas instintivas hacia el sufrimiento y el dolor que se presencia. Por ello disparar a alguien a quemarropa nos resulta mucho más repulsivo que presionar un botón que mate a gran cantidad de personas a las que no vemos:

> Pues para muchos de nosotros que creemos en las exigencias de nuestra guerra contra el terrorismo, la práctica de la tortura, en ciertas circunstancias, puede parecer no sólo permisible, sino incluso necesaria. Y sin embargo no nos parece más necesaria, en términos éticos, antes. Las razones de ello son, creo, exactamente tan neurológicas como las que dieron impulso a la ilusión de la luna. [...] Acaso sea el momento de relevar a nuestros gobernantes y elevarlos al cielo.[3]

No sorprende que Harris se refiera a Alan Dershowitz y a su legitimación de la tortura.[4] Para suspender esta vulnerabilidad evolutiva condicionada al despliegue físico del sufrimiento de los otros, Harris imagina una «píldora de la verdad» ideal, una tortura efectiva equivalente al café descafeinado o la cola baja en calorías:

> una droga que podría sustituir tanto los instrumentos de tortura como el instrumento para el completo ocultamiento de sus secuelas. La acción de la píldora sería la de producir una parálisis y tristeza transitorias de un tipo al que ningún ser humano podría someterse voluntariamente una segunda vez. Imaginemos cómo nos sentiríamos los torturadores si, después de dar esta píldora a los

3. Sam Harris, *The End of Faith*, Nueva York, Norton, 2005, pág. 199 (trad. cast.: *El fin de la fe*, Madrid, Paradigma, 2007).

4. Ibíd., págs. 192-193.

terroristas capturados, se levantaran de lo que parecería una siesta de una hora para directamente confesar todo lo que saben acerca de las operaciones de su organización. ¿No estaríamos al final tentados de llamarlo una «píldora de la verdad»?[5]

Las primeras palabras —«una droga que podría sustituir tanto los instrumentos de tortura como el instrumento para el completo ocultamiento de sus secuelas»— introducen la lógica típicamente posmoderna del laxante de chocolate: la tortura concebida aquí es como el café descafeinado, es decir, obtenemos el resultado deseado sin tener que sufrir los molestos efectos secundarios. En el conocido Instituto Serbsky de Moscú, el desagüe psiquiátrico del KGB, inventaron una droga para torturar a los disidentes: una inyección en la zona del corazón del preso que ralentizaba su pulso y le causaba una ansiedad terrorífica. Visto desde fuera, el prisionero parecía simplemente estar dormitando, pero en realidad estaba viviendo una pesadilla.

Harris viola sus propias reglas cuando se concentra en el 11 de septiembre y en su crítica de Chomsky. El punto defendido por Chomsky es precisamente que existe cierta hipocresía a la hora de tolerar el asesinato abstracto-anónimo de miles de personas mientras se condenan los casos individuales de violación de los derechos humanos. ¿Por qué debería Kissinger, cuando ordenó el bombardeo de Camboya que causó la muerte de decenas de miles de personas, ser menos criminal que los responsables de la caída de las Torres Gemelas? ¿No será porque somos víctimas de una ilusión ética? El horror del 11 de septiembre se presentó en los medios de forma detallada, pero se condenó a la televisión Al Yazira por mostrar las fotos de los resultados del bombardeo de Faluya por Estados Unidos y por complicidad con los terroristas.

5. Ibíd., pág. 197.

Hay, sin embargo, una manera mucho más inquietante de ver todo esto: la proximidad (del sujeto torturado) que causa simpatía y hace de la tortura algo inaceptable no es la mera proximidad física de la víctima, sino, en su versión más fundamental, la proximidad del prójimo, con toda la carga judeocristiana y freudiana del término; la proximidad de algo que, sin importar lo lejos que esté físicamente, está siempre por definición «demasiado cerca». A lo que apunta Harris con su imaginaria «píldora de la verdad» es nada menos que a *la abolición de la dimensión del prójimo*. El sujeto torturado deja de ser un prójimo, es ahora un objeto cuyo dolor es neutralizado, reducido a un factor con el que hay que vérselas como en un cálculo racional utilitario (el dolor es tolerable si evita una cantidad de dolor mucho mayor).

Lo que desaparece aquí es el abismo de infinitud que se relaciona con un sujeto. Es por tanto significativo que el libro que argumenta a favor de la tortura sea además un libro titulado *El fin de la fe*, no en el sentido obvio de «¡ves, es sólo nuestra creencia en Dios, el mandato divino de amar a tu prójimo, lo que nos previene en última instancia de torturar a la gente!», sino en un sentido mucho más radical. El «otro» sujeto —y, en definitiva, el sujeto como tal— es para Lacan algo no dado directamente, sino una «presuposición», algo que *se presume, un objeto de creencia*. ¿Cómo puedo estar seguro de que lo que veo ante mí es otro sujeto y no una máquina biológica carente de profundidad?

La cosa y el prójimo

Así pues, este presunto sujeto no es otro ser humano con una rica vida interior llena de historias personales que se narran a sí mismas para adquirir una experiencia de la vida llena de sentido, puesto que tal persona no puede ser en última instancia un enemigo. «Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado.»[6] Qué mejor ejemplo literario de esta tesis que el *Frankenstein* de Mary Shelley. Shelley hace algo que un conservador nunca habría hecho. En la parte central de su libro permite al monstruo hablar por sí mismo, contar la historia desde su propia perspectiva. Su elección expresa la actitud liberal de libertad de expresión en su mayor pureza: todo punto de vista debe ser escuchado. En *Frankenstein*, el monstruo no es una «cosa», un objeto horrible al que nadie osa enfrentarse, sino que está plenamente *subjetivizado*. Mary Shelley se mueve dentro de su mente y le pregunta qué es ser etiquetado, definido, oprimido, excomulgado, incluso físicamente deformado por la sociedad. Es permisible pues presentar al criminal definitivo como la víctima definitiva. El asesino monstruoso se revela como un individuo profundamente herido y desesperado, ansioso por encontrar compañía y amor.

Sin embargo, este procedimiento tiene un límite claro: ¿estamos preparados para afirmar que Hitler era un enemigo puesto que su historia no fue escuchada? En *Lenin's Tomb*, David Remnick cuenta sus intentos, durante su visita a Moscú en 1988,de conocer a Lazar Ka-

6. Epígrafe de «Living Room Dialogues on the middle East», citado de Wendy Brown, *Regulative Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pág. 1.

ganovich, último superviviente del círculo más próximo a Stalin, que dirigió el programa de colectivización de 1929-1933 y fue responsable de muchas destrucciones y de mucho sufrimiento. Siendo un nonagenario, llevaba una vida de reclusión en un apartamento solitario. Lo que fascinaba a Remnick era la perspectiva de ver a una persona verdaderamente malvada:

> ¿Todavía creía Kaganovich? Quería saber. ¿Sentía alguna culpa, alguna vergüenza? ¿Y qué piensa de Gorbachov, actual secretario general? Pero no se trataba de eso, en realidad. Lo que yo quería principalmente era sentarme en la misma habitación que Kaganovich, ver de qué manera era un hombre malvado, saber lo que hizo, qué libros tenía a su alrededor.[7]

Lo que con toda probabilidad encontró Remnick fue un frágil y benévolo anciano atascado en sus sueños. Cuando, en la década de 1960, Svetlana Stalin emigró a Estados Unidos a través de la India y escribió sus memorias, presentó a Stalin «desde dentro» como un padre cálido y un líder responsable, que cargó sobre sus espaldas todos los asesinatos en masa impuestos por sus malvados colaboradores, Lavrentii Beria en particular. Más tarde el hijo de Beria, Sergo, escribió unas memorias en las que presentaba a su padre como un cariñoso padre de familia que simplemente seguía las órdenes de Stalin y que secretamente había intentado limitar los daños. El hijo de Georgy Malenkov, Andrei, también contó su propia historia, en la que describía a su padre, el sucesor de Stalin, como un honesto y acti-

7. David Remnick, *Lenin's Tomb*, Nueva York, Random House, 1993, pág. 11.

vo trabajador, siempre temeroso por su vida. Hannah Arendt tenía razón. Estas figuras no son personificaciones del sublime y byroniano mal demoníaco: la distancia entre su experiencia íntima y el horror de sus actos era inmensa. La experiencia que tenemos de nuestras vidas desde nuestro interior, la historia que nos narramos acerca de nosotros mismos para poder dar cuenta de lo que hacemos, es fundamentalmente una mentira. La verdad está fuera, en lo que hacemos.[8]

Algo que nunca deja de sorprender a la conciencia ética ingenua es cómo la misma gente que comete terribles actos de violencia contra sus enemigos puede desplegar una cálida humanidad y una sincera preocupación por los miembros de su propio grupo. ¿No es extraño que el mismo soldado que asesina a civiles inocentes esté dispuesto a sacrificar la vida por su batallón? ¿Que el comandante que ordena el fusilamiento de rehenes pueda esa misma tarde escribir una carta a su familia llena de sincero amor? Esta limitación de nuestra preocupación ética a un estrecho círculo social parece ir en contra de nuestra comprensión espontánea de que todos somos humanos, con las mismas esperanzas básicas, miedos y penurias, y por tanto con el mismo derecho al respeto y a la dignidad.

Consecuentemente, los que limitan el alcance de su preocupación ética son en un sentido profundo incoherentes, «hipócritas» incluso. Por decirlo en términos habermasianos, están implicados en una contradicción pragmática, puesto que violan las normas éticas que

8. Por ello cualquiera interesado en el tema del mal debe echar un vistazo a *La conciencia Nazi*, de Claudia Koonz (Barcelona, Paidós, 2005), un informe detallado del discurso ético nazi que proporcionó la inspiración fundamental de sus crímenes.

sostienen su propia comunidad discursiva. Negar los mismos derechos éticos básicos tanto a los que son foráneos a nuestra comunidad como a los de su interior es algo que un ser humano no hace de forma natural. Es una violación de nuestra proclividad ética espontánea e implica una autonegación y una represión brutales.

Cuando, después de la caída del comunismo, al disidente de Alemania Oriental Stephan Hermlin se le reprochó haber escrito algunos textos y poemas, antes de la década de 1950, en honor de Stalin, replicó con furiosa indignidad que en aquellos años en Europa el nombre «Stalin» servía como inspiración para hablar de libertad y justicia y no tenía nada que ver con las horribles cosas que «secretamente» sucedían en la Unión Soviética. Una excusa, desde luego, hábil y facilona: no es preciso saber la verdad acerca del terror estalinista para sospechar que en el estalinismo había algo terriblemente malo. Leer los textos públicos (los informes oficiales de los juicios, los ataques contra los enemigos, los panegíricos oficiales a Stalin y otros dirigentes) tenía que haber sido más que suficiente. En cierto sentido bastaba con ello para saber todo lo que había que saber. Y por esta razón, la mayor y más sorprendente de las hipocresías fue la actitud de los observadores comunistas occidentales al considerar que las acusaciones estalinistas revelaban una realidad psicológica de los acusados verdadera. En una carta a Walter Benjamin de 1938, Theodor Adorno le explica una conversación que tuvo con el compositor izquierdista Hans Eisler en Nueva York:

> Escuché con no poca paciencia su floja defensa de los juicios de Moscú, y con considerable disgusto el chiste que hizo acerca del asesino de Bujarin. Afirmó haber

conocido a este último en Moscú, y me dijo que la mala conciencia de Bujarin era tal que no pudo ni siquiera mirarlo a él, a Eisler, directamente a los ojos.[9]

Aquí la ceguera psicológica de Eisler es asombrosa: malinterpreta el terror de Bujarin (su miedo al contacto con extranjeros cuando sabe que está bajo observación y a punto del arresto) como una culpa interior por los crímenes de los que fue acusado. ¿Cómo podemos comprender esto junto al hecho de que los productos culturales del estalinismo eran percibidos por muchos en Occidente como una expresión de auténtica moralidad, llena de un cálido humanismo y fe en el hombre? (recuérdese la recepción en Occidente de la trilogía de Gorki de Mark Donsksoi). Quizá debamos desplazarnos desde el reproche de la ingenuidad de los viajeros occidentales acerca de los horrores de la Unión Soviética estalinista hasta una noción más deleuziana de series contingentes que se intersectan y generan significados totalmente divergentes, como una historia de ciencia ficción en que los científicos descubren que la explosión que en la Biblia señala el mensaje divino fue en efecto la huella visual de una terrible catástrofe que destruyó una floreciente civilización alienígena. Lo difícil de aceptar es que los horrores de los que surge la trilogía de Gorki en ningún modo socavan la autenticidad de su efecto sobre una audiencia occidental o incluso rusa.

Es significativo lo que dijeron a sus parientes minutos antes de estrellarse los pasajeros del vuelo 93 de

9. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *The Complete Correspondence: 1928-1940*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, pág. 252 (trad. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 1998).

United Airlines y de los otros tres aviones que se divisaron en el cielo estadounidense el 11 de septiembre de 2001: «Te quiero». Martin Amis subrayó la cuestión paulina de que todo lo que importa en última instancia es el amor: «El amor es un nombre abstracto, algo nebuloso. Y aun así el amor vuelve a ser la única parte de nosotros que es sólida, tanto si el mundo se desmorona como si la pantalla se vuelve negra».[10]

Sin embargo persiste una sospecha: ¿esta confesión desesperada de amor es además un fraude del mismo tipo que el repentino giro hacia Dios de alguien que inopinadamente se enfrenta a la muerte, en fin, un movimiento oportunista e hipócrita de miedo, no de auténtica convicción? ¿Por qué tendría que haber más *verdad* en lo que hacemos en esos momentos desesperados? ¿No será más bien que en esos momentos el instinto de supervivencia nos hace *traicionar nuestro deseo*? En este sentido, las conversiones en el lecho de muerte o las confesiones de amor son sacrificios del deseo. De acuerdo con numerosas autobiografías, muchos de los condenados en los juicios estalinistas se enfrentaron al pelotón de fusilamiento defendiendo su inocencia y su amor a Stalin, gesto patético dirigido a redimir su imagen a ojos del gran «otro». Así pues, uno no puede sino sentirse afectado por cómo, en su correspondencia íntima, Ethel y Julius Rosenberg negaban ser espías soviéticos, interpretando el papel de víctimas inocentes de un complot del FBI, aunque, para embarazo de sus defensores, documentos recientes prueban que por lo menos Julius era un espía (aunque de nivel

10. Martin Amis, «All that Survives Is Love», *The Times*, 1 de junio de 2006, págs. 4-5.

menor de lo que sostenía la acusación). Lo extraño es que cuando leemos sus documentos íntimos ahora, incluso sabiendo lo que era, no podemos escapar a la ilusión de que lo que dice en ellos es cierto, como si Rosenberg se hubiese convencido a sí mismo de su inocencia. Esta circunstancia se hace todavía más extraña cuando tenemos en cuenta que, si realmente creía en la Unión Soviética, ¿por qué no iba a espiar para ella, y estar orgulloso de ello? (Esto, por cierto, nos lleva a lo que hubiera sido un acto ético verdadero: imaginemos a una esposa telefoneando a su marido en los últimos segundos de su vida para decirle: «Sólo quería que supieses que nuestra boda fue un engaño, que no soporto verte...».)

Los izquierdistas occidentales que desafiaron heroicamente la histeria anticomunista de sus propios países y lo hicieron con la mayor sinceridad proporcionan más ejemplos de la tragedia producida por la guerra fría. Estaban dispuestos a ir a la cárcel por sus convicciones comunistas y en defensa de la Unión Soviética. ¿No es la misma naturaleza ilusoria de su creencia lo que hace tan trágicamente sublime su postura subjetiva? La miserable realidad de la Unión Soviética estalinista confiere a su convicción interior una frágil belleza. Esto nos lleva a una conclusión radical e inesperada: no es suficiente con decir que nos las estamos viendo con una convicción ética trágicamente extraviada, con una confianza ciega que evita la confrontación con la mísera y terrible realidad de su punto de referencia ético. ¿Y si, por el contrario, tal ceguera, tal gesto violento de exclusión, de negarse a ver, tal traición a la realidad, tal actitud fetichista de «sé muy bien que las cosas son terribles en la Unión Soviética, pero creo pese a todo en el socialismo

soviético» es el constituyente más fundamental de *cualquier* postura ética?

Kant era consciente de esta paradoja cuando desplegó su noción de entusiasmo por la Revolución francesa en *El conflicto de las facultades* (1795). La auténtica significación de la Revolución no reside en lo que realmente estaba sucediendo en París (gran parte de lo cual era terrorífico e incluía explosiones de pasión asesina), sino en la respuesta entusiasta que los acontecimientos en París generaron en los observadores simpatizantes a lo largo de Europa:

> La revolución de un pueblo lleno de espíritu, de la que hemos sido testigo, puede tener éxito o fracasar. Puede acumular tantas miserias y horrores que un hombre sensato que pudiera promoverla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz jamás se resolvería, sin embargo, a repetir el experimento a semejante precio. Pero esa revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*] rayana en el entusiasmo, y cuya manifestación lleva aparejada un riesgo que no podía obedecer a otra causa que a una disposición moral del género humano.[11]

Traducido al lenguaje lacaniano, el acontecimiento real, la auténtica dimensión de lo *real*, no estaba en la inmediata realidad de los acontecimientos violentos de París, sino en qué les parecía esta realidad a los obser-

11. Immanuel Kant, «The Conflict of Faculties», en *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 182 (trad. cast.: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004).

vadores y en las esperanzas despertadas en ellos. La realidad de lo ocurrido en París pertenece a la dimensión temporal de la historia empírica; la imagen sublime que generó aquel entusiasmo pertenece a la eternidad...

Mutatis mutandis, lo mismo se aplica respecto a los admiradores de la Unión Soviética. La experiencia soviética de «construcción del socialismo en un solo país» ciertamente «acumuló miseria y atrocidad», pero aun así generó entusiasmo en el corazón de los espectadores (que no supieron de su otra cara). La pregunta aquí es: ¿debe *cualquier* ética basarse en semejante gesto de denegación fetichista? ¿Está obligada incluso la ética más universal a trazar una línea divisoria e ignorar cierta parte del sufrimiento? ¿Y los animales que destripamos para nuestro consumo? ¿Quiénes de entre nosotros serían capaces de continuar comiendo cortezas de cerdo después de visitar una granja en la que se priva de visión a estos animales y en la que no pueden siquiera moverse y, son cebados sólo para morir después? ¿Y qué, por ejemplo, de la tortura y el sufrimiento de millones de personas, de lo que somos conscientes pero que elegimos ignorar? Imaginemos el efecto de tener que ver una película *snuff* que retratase lo que ocurre miles de veces al día a lo largo y ancho del mundo: actos brutales de tortura, extracción de los ojos, aplastamiento de testículos (la lista sería infinita). ¿Podría el espectador ser capaz de continuar con su vida tranquilamente? Sí, aunque sólo si de algún modo fuera capaz de olvidar (en un acto que suspende la eficacia simbólica) lo que ha presenciado. Este olvido implica un gesto de lo que se llama denegación fetichista: «Lo sé, pero no quiero saber lo que sé, así que no sé». Lo sé, pero rechazo asumir por completo las consecuencias de este

conocimiento, de modo que puedo continuar actuando como si no lo supiese.

Comienza a quedar claro que cualquier ética podría basarse en este gesto de denegación fetichista. Incluso la excepción aparentemente obvia, la ética budista de solidaridad con todo ser viviente, cae dentro de este saco. Después de todo, lo que el budismo ofrece como solución es una indiferencia universalizada, un aprendizaje de cómo sustraerse a un exceso de empatía. Por eso el budismo puede convertirse con tanta facilidad en lo auténticamente opuesto a la compasión universal: la defensa de una actitud despiadada y militar, que es lo que el destino del budismo zen demuestra con acierto.

Sorprenderse de este hecho no es una actitud propiamente filosófica. Es decir, ¿y si lo que aparece como una incoherencia, como el fracaso a la hora de delinear las consecuencias de la propia actitud ética, es, por el contrario, su condición de posibilidad positiva? ¿Y si tal exclusión de cierta forma de alteridad del alcance de nuestras preocupaciones éticas es consustancial al auténtico gesto fundador de la universalidad ética, de modo que cuanto más universal es nuestra ética explícita más brutal es la exclusión subyacente? Lo que la actitud omnicomprensiva cristiana (recuérdese el famoso lema de san Pablo, «no hay hombres ni mujeres, judíos ni griegos») implica es una profunda exclusión de quienes no aceptan la inclusión en la comunidad cristiana. En otras religiones «particularistas» (e incluso en el islam, a causa de su expansionismo global) hay un lugar para los otros: se les tolera e incluso se les mira con condescendencia. El lema cristiano «todos los hombres son hermanos», sin embargo, también significa que quienes no aceptan la hermandad *no son hombres*. En los pri-

meros años de la revolución iraní, Jomeini aprovechó la misma paradoja cuando afirmó, en una entrevista para la prensa occidental, que la revolución iraní era la más humana de la historia: nadie había sido asesinado por los revolucionarios. Cuando el sorprendido periodista le preguntó por las penas de muerte de que habían dado cuenta los medios de comunicación, Jomeini respondió con total pasividad: «¡Los que fueron asesinados no eran hombres, sino perros criminales!».

Los cristianos suelen elogiarse a sí mismos por superar la noción judía exclusivista del pueblo elegido y abarcar a la humanidad entera. Pero el caso es que, en su misma existencia como pueblo elegido por Dios y con un privilegio directo, los judíos aceptan la humanidad de otros pueblos que veneran a sus dioses falsos, mientras que el universalismo cristiano excluye tendenciosamente de la universalidad humana a los no creyentes.

¿Y qué hay acerca del gesto opuesto (como el realizado por el filósofo francés Emmanuel Lévinas) de abandonar la afirmación de mismidad que subyace a la universalidad, y cambiarla por el respeto a la otredad? Hay, como ha apuntado Sloterdijk, otra faceta «anversa» y mucho más perturbadora de la figura levinasiana del prójimo como el otro imponderable que merece nuestro respeto incondicional.[12] Esto es, el otro imponderable como enemigo, el enemigo que es el otro absoluto y ya no es el «enemigo honorable», sino alguien cuyo razonamiento nos es ajeno, de modo que no es posible encuentro alguno con él en la batalla. Aunque Lévinas no tiene esta faceta en mente, la radical ambigüedad, el carácter traumático del prójimo hace fácil comprender cómo la noción de Lévinas del otro preparó el terreno (abrió el espacio) para ello del mismo modo que la ética kantiana preparó el terreno para la noción de mal diabólico. Por horrible que pueda sonar, el otro levinasiano como abismo de otredad del que emana el imperativo ético y la figura nazi del judío como el enemigo-otro subhumano tienen el mismo origen.

12. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, *op. cit.*, pág. 134.

Cuando Freud y Lacan insisten en la naturaleza problemática del imperativo básico judeocristiano de «ama a tu prójimo», no marcan la típica posición crítico ideológica sobre cómo toda noción de universalidad está contaminada por nuestros valores particulares e implica por ello exclusiones secretas, sino que señalan la cuestión mucho más potente de la incompatibilidad del prójimo con la dimensión misma de la universalidad. Lo que se resiste a la universalidad es la dimensión propiamente *inhumana* del prójimo. Por ello encontrarse a uno mismo en la posición del amado resulta tan violento, incluso traumático: ser amado me hace sentir directamente la distancia entre lo que soy como ser determinado y la insondable X que hay en mí y que causa el amor. La definición lacaniana del amor («amar es dar algo que uno no tiene...») ha de ser complementada con: «... a alguien que no lo quiere». Pues, efectivamente, ¿somos conscientes de que los conocidos versos de Yeats describen una de las más claustrofóbicas constelaciones que uno pueda imaginar?

> Si tuviese yo las telas bordadas del cielo
> recamadas con luz dorada y plateada,
> las telas azules y las tenues y las oscuras

de la noche y la luz y la media luz,
extendería las telas bajo tus pies:
pero, siendo pobre, sólo tengo mis sueños;
he extendido mis sueños bajo tus pies;
pisa suavemente, pues pisas mis sueños.

En pocas palabras, como afirmó el filósofo francés Gilles Deleuze, «Si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtez foutu» (Si estás preso en el sueño del otro, estás jodido); o, como escribió en un memorable pasaje Neil Gaiman, el autor de la novela gráfica *The Sandman*:

> ¿Has estado alguna vez enamorado? ¿Horrible, verdad? Te hace muy vulnerable. Abre tu pecho y abre tu corazón y significará que alguien puede entrar en ti y revolverte por dentro. Tú construyes todas esas defensas, construyes una armadura completa de forma que nada pueda herirte, y entonces una persona estúpida, similar a cualquier otra estúpida persona, se aventura en tu vida estúpida... les das una parte de ti. No la pidieron. Sólo que un día hicieron alguna tontería, como besarte o sonreírte, y desde ese momento tu vida ya no es tuya. El amor toma rehenes. Se mete dentro de ti. Te come por completo y te deja llorando en la oscuridad, de forma que una simple frase como «quizá sólo deberíamos ser amigos» se convierte en una astilla de cristal directa hacia tu corazón. Duele. No sólo en la imaginación. No sólo en la mente. Duele el alma, un verdadero dolor que-se-mete-dentro-de-ti-y-te-descuartiza. Odio el amor.[13]

En los últimos años de su vida, el director de cine soviético Andrei Tarkovski vivió en Estocolmo mien-

13. Accesible en línea en http://thinkexist.com/quotes/neil_gaiman.

tras trabajaba en su película *Sacrificio*. Se le ofreció una oficina en el mismo edificio en que disponía de una Ingmar Bergman, que por entonces todavía vivía en Estocolmo. Aunque los dos directores se profesaban un profundo respeto y una gran admiración, nunca se conocieron, sino que se evitaron escrupulosamente, como si su encuentro directo pudiese haber sido demasiado doloroso y destinado a fallar por la aproximación de sus universos. Ellos inventaron y respetaron su propio código de discreción.

LA VIOLENCIA DEL LENGUAJE

Entonces, ¿por qué hoy este miedo a la sobreproximidad del otro como sujeto de deseo? ¿Por qué la necesidad de descafeinar al otro, de privarlo de la materia prima de su goce? Sospecho que ésta es una reacción a la desintegración de los muros simbólicos de protección que mantienen a los demás a una distancia segura. Aquello de lo que carecemos en nuestra cultura, en que las confesiones brutales son contrarrestadas por el miedo políticamente correcto al acoso, lo que mantiene al otro a distancia, es el espíritu tan bien descrito por Gore Vidal. Vidal dio una respuesta perfecta al periodista vulgar e intruso que le preguntó a quemarropa si su primer compañero sexual había sido un hombre o una mujer: «Era demasiado educado como para preguntarlo», dijo.

Esté donde esté, esta desintegración de los muros protectores de la civilización es más palpable que en los choques de diferentes culturas. En otoño del año 2005 Occidente fue conmocionado por una explosión de

violencia que amenazó con desembocar en un literal choque de civilizaciones: las crecientes manifestaciones en los países árabes contra las caricaturas del profeta Mahoma publicadas en el *Jyllands-Posten*, un periódico danés de pequeña tirada. Lo primero que se debe destacar, tan obvio que habitualmente se pasa por alto, es que la mayor parte de los miles de personas que se sintieron ofendidas y se manifestaron contra las caricaturas ni siquiera *las habían visto*. Este hecho nos enfrenta a otro aspecto de la globalización menos atractivo: la «aldea de la información global» es la condición del hecho de que algo que apareció en un diario desconocido de Dinamarca causara una enorme conmoción en países musulmanes remotos. Es como si Dinamarca y Siria, Pakistán, Egipto, Irak, el Líbano e Indonesia realmente fueran países *vecinos*.* Los que entienden la globalización como una oportunidad para la tierra de ser un espacio unificado de comunicación, un espacio que reúna a toda la humanidad, a menudo no advierten este lado oscuro de su propuesta. Puesto que el *prójimo** es —como Freud sospechó hace mucho tiempo— una cosa, un intruso traumático, alguien cuyo modo de vida diferente —o, más bien, modo de *goce* materializado en sus prácticas y rituales sociales— nos molesta, alguien que destruye el equilibrio de nuestra manera de vivir y que cuando se acerca demasiado puede provocar una reacción agresiva con vistas a desprenderse de él. Como afirma Peter Sloterdijk, «más comunicación significa sobre todo mucho más conflicto».[14] Por ello es acertado afirmar que la actitud de «comprender al otro» debe completarse con la actitud de «apartarse del camino del otro» manteniendo una distancia apropiada, implementando un nuevo «código de discreción».

* Recuérdese el doble sentido de *neighbour* como «vecino» y como «prójimo». *(N. del t.)*

14. Peter Sloterdijk, «Warten auf den Islam», *Focus*, octubre de 2006, pág. 84.

La civilización europea encuentra más fácil tolerar los diferentes modos de vida, teniendo en cuenta lo que sus críticos por lo general denuncian como su debilidad y fracaso, es decir, la alienación de la vida social. Uno de los aspectos que demuestran esta alienación es que la distancia está entrelazada con el tejido de la vida cotidiana: incluso si vivo junto con otros, en mi estado normal los ignoro. No me está permitido acercarme demasiado a los otros, a los demás. Me muevo en un espacio social donde interactúo con otros obedeciendo ciertas reglas externas «mecánicas», sin compartir su mundo interior. Quizá la lección que deba aprenderse es que algunas veces es indispensable una dosis de alienación para la coexistencia pacífica. A veces la alienación no es un problema, sino una solución.

Las multitudes musulmanas, en cuanto tales no reaccionan a las caricaturas de Mahoma, sino a la compleja figura o imagen de Occidente que perciben como la actitud que ha tras las caricaturas. Quienes propusieron el término «occidentalismo» como contrapartida del «orientalismo» de Edward Said tienen razón hasta cierto punto: lo que hay en los países musulmanes es cierta visión ideológica de Occidente que distorsiona la realidad occidental, aunque de un modo diferente, de la misma forma que la visión orientalista distorsiona Oriente. Lo que explotó de manera violenta fue una red de símbolos, imágenes y actitudes, entre ellos el imperialismo occidental, el materialismo ateo, el hedonismo y el sufrimiento de los palestinos, y esto fue lo que

quedó ligado a las caricaturas danesas. Tal es el motivo de que el odio se expandiera desde el periódico a Dinamarca entera, y luego a Escandinavia, a Europa y a Occidente: en las caricaturas se condensó un torrente de humillaciones y frustraciones. Esta condensación, debemos tenerlo en cuenta, es un hecho básico del lenguaje, de la construcción e imposición de cierto campo simbólico.

Esta reflexión simple y demasiado simbólica sobre cómo funciona el lenguaje problematiza la difundida idea del lenguaje y el orden simbólico como medio de reconciliación y mediación, o de la coexistencia pacífica como lo opuesto a un medio violento de confrontación cruda e inmediata.[15] En el lenguaje, en vez de ejercer violencia directa sobre el otro queremos debatir, intercambiar palabras, y tal intercambio, incluso cuando es agresivo, presupone un reconocimiento mínimo de la otra parte. La entrada en el lenguaje y la renuncia a la violencia son a menudo entendidas como dos aspectos de un mismo gesto: «Hablar es el fundamento y la estructura de la socialización y se caracteriza por la renuncia a la violencia», como nos dice el texto escrito por Jean-Marie Muller para la UNESCO.[16] Puesto que

15. La idea propagada por Habermas (véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Nueva York, Beacon Press, 1985 [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1995]), pero no ajena a cierto Lacan (véase Lacan, «The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis», en *Ecrits*, Nueva York, Norton, 2006 [trad. cast.: «La función y campo del discurso y el lenguaje en el psicoanálisis», en *Escritos*, Madrid, Siglo XXI, 1998]).

16. Jean-Marie Muller, «Non-Violence in Education», http://portal.unesco.org/education/en/file_download.php/fa99ea234f4accboad43040e1d60809cmuller_en.pdf.

el hombre es un «animal que habla», esto significa que la renuncia a la violencia define el núcleo de la existencia humana: «Son realmente los métodos y principios de la no violencia [...] los que constituyen la humanidad de los seres humanos, la coherencia e importancia de los principios morales basados en las convicciones y en un sentido de la responsabilidad», de modo que la violencia es «realmente una perversión radical de la humanidad».[17] En tanto que el lenguaje está infectado por la violencia, su emergencia se da bajo la influencia de circunstancias contingentes «patológicas» que distorsionan la lógica inherente de la comunicación simbólica.

Ahora bien, ¿y si los humanos superan a los animales en su capacidad para la violencia precisamente porque *hablan*?[18] Como ya sabía Hegel, en la simbolización de algo hay violencia, lo que equivale a su mortificación. Esta violencia opera a múltiples niveles. El lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica; desmiembra el objeto, destroza su unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa en un campo de sentido que es en última instancia externo a ella. Cuando nombramos al oro «oro», extraemos con violencia un metal de su tejido natural, invistiéndolo, dentro de nuestra ensoñación, de riqueza, poder, pureza espiritual, etc., cosas todas ellas que no tienen nada que ver con la realidad inmediata del oro.

Lacan condensó este aspecto del lenguaje en su noción del significante-amo que «sutura» o «acolcha» y

17. Ibíd.

18. Véase Clement Rosset, *Le réel: traité de l'idiotie*, París, Éditions de Minuit, 2004, págs. 112-114 (trad. cast.: *Lo real: tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-textos, 2004).

mantiene unido un campo simbólico. Es decir, para Lacan (al menos en su teoría de los cuatro discursos elaborada a finales de la década de 1960)[19] la comunicación humana, en su parte más básica y constitutiva, no implica un espacio de intersubjetividad igualitaria. No está «equilibrada». No coloca a los participantes en una simetría de posiciones recíproca donde deben seguir las mismas reglas y justificar sus afirmaciones con razones. Al contrario, lo que indica Lacan con su noción del discurso del amo como primera (inaugural, constitutiva) forma de discurso es que cualquier espacio de discurso «realmente existente» está basado en última instancia en una imposición violenta por parte del significante-amo, que es *sensu stricto* «irracional»: no puede basarse ulteriormente en «razones». Llegados a este punto, sólo puede decirse que «el problema acaba aquí», momento en que, para detener el regreso al infinito, alguien debe decir: «¡Es así porque lo digo yo!». En este caso Lévinas tenía razón al subrayar el carácter asimétrico de la intersubjetividad: en mi encuentro con otro sujeto no hay nunca una reciprocidad equilibrada . La aparición de la *égalité* está siempre sostenida en el discurso por un eje asimétrico de amo frente a esclavo, del portador de un conocimiento universal contra su objeto, de un pervertido frente a un histérico, etc. Ello, desde luego, va contra el enfoque ideológico dominante sobre el tema de la violencia, que entiende esto como algo «espontáneo», un enfoque bien ejemplificado en el texto de Muller para la UNESCO, que adquirió un estatus programático semioficial.[20] El punto de partida de

19. Para la noción de los cuatro discursos, véase Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, op. cit.
20. Muller, «Non-violence in Education», *op. cit.*

Muller es el rechazo de todos los intentos de distinguir entre la violencia «buena» y «mala»:

> Es esencial definir la violencia de tal modo que no pueda ser calificada como «buena». En el momento en que afirmamos que somos capaces de distinguir la violencia «buena» de la «mala» perdemos el uso apropiado de la palabra y caemos en la confusión. Y sobre todo, tan pronto como afirmemos estar desarrollando criterios por los cuales definir una violencia supuestamente «buena», cada uno de nosotros encontraremos fácil usarlos para justificar nuestros propios actos violentos.

Pero ¿cómo puede uno repudiar por completo la violencia cuando la lucha y la agresión son parte de la vida? La solución sencilla es una distinción terminológica entre la «agresión», que pertenece efectivamente a la «fuerza vital», y la «violencia», que es una «fuerza mortal»: «violencia» no es aquí la agresión como tal, sino su exceso que perturba el curso normal de las cosas deseando siempre más y más. La tarea se convierte en librarse de este exceso.

Desear propiedad y poder es legitimar, en tanto que permite a un individuo alcanzar la independencia de los otros. Los adversarios en un conflicto, sin embargo, tienen ambos una tendencia natural a exigir siempre más. Nada es suficiente para ellos, nunca se ven satisfechos. No saben cómo detenerse, no conocen límites. El deseo exige más, mucho más de lo que necesitan. «Hay siempre un sentido de ilimitación en el deseo»,[21] escribió la teóloga francesa Simone Weil. Para empezar, los indivi-

21. Simone Weil, *Oeuvres complètes VI: Cahiers*, vol. 1, 1933-septiembre de 1941, París, Gallimard, 1994, pág. 74.

duos buscan el poder para no ser dominados por otros, pero si no son cuidadosos pueden encontrarse enseguida con que han sobrepasado el límite que separa su libertad de la libertad de los demás. La rivalidad entre seres humanos sólo puede ser superada cuando cada individuo pone un límite a sus propios deseos. «Los deseos limitados —señala Weil— están en armonía con el mundo; los que contienen el infinito, no lo están».[22]

Esta visión permanece firmemente dentro de las coordenadas premodernas aristotélicas: la tarea es mantener el deseo en su justa medida. La modernidad se define, sin embargo, por las coordenadas de la revolución filosófica kantiana, en la que *el exceso absoluto es el de la ley en sí misma*. La ley interviene en la estabilidad «homogénea» de nuestra vida orientada al placer como la fuerza devastadora de una «heterogeneidad» absolutamente desestabilizadora. G. K. Chesterton hizo la misma afirmación en su famosa «Una defensa de las historias de detectives», en la que subraya cómo la historia detectivesca

> recuerda previamente en cierto modo que la civilización misma es el más sensacional de los comienzos y la más romántica de las rebeliones. Cuando el detective se queda solo y de algún modo tontamente valeroso entre los cuchillos y los puños de un grupo de rateros, sin duda sirve para recordarnos que él es el agente de la justicia social que representa la figura original y poética, mientras que los ladrones son meros, plácidos y arcaicos conservadores, felices en la inmemorial respetabilidad de simios y lobos. [La novela policial] se basa en el hecho de que la moralidad es la más oscura y atrevida de las conspiraciones.[23]

22. Simone Weil, *Oeuvres complètes VI: Cahiers*, *op. cit.*, pág. 325.

He aquí la matriz elemental del proceso dialéctico hegeliano: la oposición externa (entre la ley y su transgresión criminal) se transforma en la oposición interna a la transgresión misma, entre transgresiones particulares y la transgresión absoluta que aparece como su opuesto, como ley universal. Y, *mutatis mutandis*, lo mismo vale respecto a la violencia: cuando percibimos algo como un acto de violencia, lo medimos por un principio básico acerca de lo que es una situación «normal» no violenta, y la más alta forma de violencia es la imposición de este principio con referencia al cual algunos acontecimientos se muestran como «violentos». Por ello el lenguaje mismo, el auténtico medio de no violencia, de reconocimiento mutuo, implica la violencia incondicional. En otras palabras, es el lenguaje en sí mismo lo que empuja nuestro deseo más allá de los límites adecuados, transformándolo en un «deseo que contiene el infinito», elevándolo a una compulsión absoluta que nunca puede satisfacerse. Lo que Lacan llama *objet petit a* es precisamente este objeto «no muerto» etéreo, el objeto sobrante que causa el deseo en su aspecto excesivo y desviado. Uno no puede librarse de este exceso, pues es consustancial al deseo humano como tal.

Así que, parafraseando a Weil, en la modernidad «los deseos limitados en armonía con el mundo» son el origen último de nuestra postura antiética oportunista,

23. G. K. Chesterton, «Defensa de las historias de detectives», original incluido en el libro «The Defendant», Londres, R. Brimley Johnson, 1902.

sostienen la inercia del egoísmo y la búsqueda del placer, mientras nuestro contacto con el bien se ve sostenido por «deseos que contienen el infinito», que aspiran al absoluto. Esto da origen a una ambigüedad irreductible: la fuente del bien es un poder que destruye las coordenadas de nuestra existencia finita, un poder destructivo que, desde el punto de vista de nuestra forma de vida estable, no puede sino mostrarse como el mal. Lo mismo se aplica a la relación entre mortalidad e inmortalidad. De acuerdo con el lugar común ideológico tradicional, la inmortalidad está vinculada al bien y la mortalidad al mal: lo que nos hace buenos es la conciencia de la inmortalidad (de Dios, de nuestra alma, del impulso ético sublime...), mientras que la raíz del mal es la resignación a nuestra propia mortalidad (todos debemos morir, así que realmente no importa, simplemente hazte con todo lo que puedas, satisface tus caprichos más oscuros...). ¿Qué ocurriría, sin embargo, si diésemos la vuelta a este tópico y barajáramos la hipótesis de que la inmortalidad primordial es la del mal: el mal es algo que amenaza con volver siempre, una dimensión espectral que sobrevive por arte de magia a su aniquilación física y continúa acechándonos. Por ello la victoria del bien sobre el mal es la capacidad de morir, de recuperar la inocencia de la naturaleza, de encontrar la paz en la liberación de la obscena infinitud del mal. Recordemos la escena clásica de las antiguas películas de terror: un hombre poseído por alguna fuerza maligna —posesión que se señala por medio de una monstruosa desfiguración del cuerpo—, finalmente se ve liberado de ella y entonces recupera la serena belleza de su forma normal y muere en paz. Por ello Cristo debe morir; los dioses paganos que no pueden morir son en-

carnaciones del mal obsceno. La del bien contra el mal no es la lucha del espíritu contra la naturaleza, sino que el mal primordial es el espíritu mismo con su violento alejamiento del curso de la naturaleza. La conclusión que debe extraerse de esto es que el bien propiamente humano, el bien elevado por encima del bien natural, el bien espiritual infinito, es finalmente *la máscara del mal*.

Así que acaso el hecho de que la *razón* y la *raza* tengan la misma raíz latina (*ratio*) nos diga algo; el lenguaje, no el interés egoísta primitivo, es la primera y más grande fuerza de división. Es gracias al lenguaje como nosotros y nuestro prójimo podemos «vivir en mundos diferentes» incluso cuando compartimos la misma calle. Lo que esto significa es que la violencia verbal no es una distorsión secundaria, sino el recurso final de toda violencia humana específica. Tomemos el ejemplo de los pogromos antisemitas, que ejemplifican toda la violencia racista. Lo que para los perpetradores de pogromos es intolerable y supone una provocación racial, a la que reaccionan, no es a la realidad inmediata de los judíos, sino a la imagen/figura del «judío» que circula y ha sido construida en su tradición. El punto, desde luego, está en que un único individuo no puede distinguir de ningún modo sencillo entre los judíos reales y su imagen antisemita: esta imagen «sobredetermina» como experimento a los judíos reales, y además afecta al modo en que los judíos se ven a sí mismos. Así pues, lo que hace que un antisemita encuentre intolerable ver un judío por la calle, lo que el antisemita intenta destruir cuando ataca al judío, el auténtico objetivo de su furia, es esta dimensión fantasmática.

El mismo principio se aplica a cualquier manifestación política: cuando los trabajadores protestan contra

su explotación, no se manifiestan contra una simple realidad, sino contra una experiencia de su situación real que ha cobrado sentido a través del lenguaje. La realidad en sí misma, en su existencia estúpida, nunca es intolerable: es el lenguaje, su simbolización, lo que la hace tal. Así que precisamente cuando nos las estamos viendo con la escena de una turba furiosa, atacando y quemando edificios y coches, linchando a gente, etc., no deberíamos olvidar las pancartas que llevan y las palabras que sostienen y justifican sus actos. Fue Heidegger quien elaboró esta característica en el nivel ontológico-formal, cuando, en su lectura de la «esencia o *Wesen*» como verbo («esenciar»), lo que sugería era una noción «desesencializada» de la esencia. Tradicionalmente, «esencia» se refiere a un núcleo estable que garantiza la identidad de la cosa. Para Heidegger «esencia» es algo que depende del contexto histórico, de la revelación del ser que sucede en y a través del lenguaje. Llama a esto «la casa del ser». Su expresión *Wesen der Sprache* no significa «la esencia del lenguaje», sino el «esenciar», ese hacer esencia que es la función propia del lenguaje:

> [...] el lenguaje lleva las cosas a su esencia, el lenguaje «nos mueve» de manera que las cosas nos importen de una manera particular, sus senderos nos permiten movernos entre los entes, y tales entes pueden manifestarse como las entidades que son [...]. Compartimos un lenguaje originario cuando el mundo está articulado del mismo modo para nosotros, cuando «escuchamos al lenguaje», cuando al lenguaje «le dejamos decir su decir para nosotros».[24]

24. Mark Wrathall, *How to read Heidegger*, Londres, Granta, 2005, págs. 94-95.

Desenredemos esto un poco. Para un cristiano medieval la «esencia» del oro reside en su incorruptibilidad y brillo divino, que hacen de él un metal «divino». Para nosotros es un material flexible que puede usarse con propósitos industriales o estéticos. Otro ejemplo: la voz del *castrato* se consideraba en su momento la auténtica voz de los ángeles antes de su caída, pero para nosotros hoy es una creación monstruosa. Este cambio de nuestra sensibilidad está sostenido por el lenguaje, que ejerce de bisagra en el cambio de nuestro universo simbólico. En esta habilidad «esenciante» del lenguaje existe una violencia fundamental: nuestro mundo sufre una torsión parcial, pierde su equilibrada inocencia, un color particular da el tono a la totalidad. La operación designada por el filósofo político Ernesto Laclau como la de la hegemonía es inherente al lenguaje. Así pues, en su lectura del famoso coro de *Antígona* acerca del carácter «extraordinario/demoníaco» del hombre, en *Introducción a la metafísica*, Heidegger despliega la noción de violencia «ontológica» que se vincula a todo gesto fundador del nuevo mundo común de un pueblo realizado por poetas, pensadores y estadistas. Deberíamos tener siempre presente que esta dimensión «extraordinaria/demoníaca» es finalmente la del lenguaje en sí mismo:

> La violencia, en este sentido, es considerada desde el ámbito en el cual el criterio de existir se basa en el convenio establecido sobre la base de la igualdad y la mutua asistencia y conforme al cual toda violencia es necesariamente despreciable, entendida tan sólo como molestia y ofensa [...] significa violencia en el sentido de que aquel que la usa no sólo dispone de ella, sino que es violento en la medida en que el empleo de la violencia para él no sólo

constituye un rasgo fundamental de su conducta, sino de toda su existencia [...]. Pero el hombre es lo más pavoroso no sólo porque su esencia transcurre en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque se pone en camino y trasciende los límites que inicialmente y a menudo le son habituales y familiares. [...] La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, puede retener en sí mismo su poder «sometedor». [...] Porque él, entendido como el que hace violencia, sobrepasa los límites de lo familiar, siguiendo justamente la dirección de lo pavoroso o no familiar, entendido como poder «sometedor».[25]

Como tal, el creador es *hupsipolis ápolis* (*Antígona*, v. 370): se mantiene fuera y por encima de la *polis* y de su *ethos*; no está ligado a ninguna regla de «moralidad» (que son solamente una forma degenerada de *ethos*); y sólo como tal puede fundamentar una nueva forma de *ethos*, del ser comunitario en una *polis*... Desde luego, lo que resuena aquí es el tópico de una violencia «ilegal» que funda la regla de la ley misma.[26] Heidegger se apresura a añadir cómo la primera víctima de esta violencia es el mismo creador, que debe borrarse con el advenimiento del nuevo orden que funda. Este borrarse puede tomar diferentes formas. La primera es la destrucción física (desde Moisés y Julio César en adelante, sabemos que una figura fundadora debe ser asesinada).

25. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2000, págs. 115-128 (trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, págs. 139 y ss.).

26. El tema de esta violencia fue desarrollado tanto por Walter Benjamin como por Carl Schmitt: Benjamin, «Critic of Violence», op. cit.; Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2002.

Pero también hallamos la locura, como en el caso de los grandes poetas, desde Hölderlin a Ezra Pound, que fueron cegados por la potencia misma de su visión poética. De un modo interesante, el momento en *Antígona* donde el coro se lamenta del hombre comparándolo con lo más «demoníaca» de todas las criaturas, mostrándolo como un ser del exceso, un ser que viola toda medida, viene después de que se revele que alguien ha desafiado el orden de Creón y ha realizado el ritual funerario con su cuerpo.[27] Es *este* acto el que se percibe como un acto «demoníaco» excesivo, no la prohibición de Creón. Antígona está lejos de ser el modelo de moderación, de respeto por los propios límites, contra la *hybris* sacrílega de Creón, más bien al contrario, la violencia auténtica es la de ella.

Lo que da cuenta del carácter escalofriante del pasaje citado es que Heidegger no proporciona tan sólo una nueva variante de su típica figura retórica de inversión («la esencia de la violencia no tiene nada que ver con la violencia óntica, el sufrimiento, la guerra, la destrucción, etc.; la esencia de la violencia reside en el carácter violento de la imposición/fundación real del nuevo modo de la Esencia —revelación del ser comunitario— en sí misma»). Implícita pero claramente, Heidegger lee esta violencia esencial como algo que fundamenta —o, al menos abre el espacio para— las explosiones de violencia óntica o física en sí mismas. En consecuencia, no deberíamos inmunizarnos contra los efectos de la violencia de la que habla Heidegger clasificándola como «meramente» ontológica. Aunque es violento como tal, imponer cierta revelación del mundo, esta constelación

27. Véase Rosset, *Le réel*, *op. cit.*, págs. 22-23.

del mundo también implica relaciones sociales de autoridad. En su interpretación del fragmento 53 de Heráclito («El combate [o conflicto, *pólemos*] es el padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres»), Heidegger, a diferencia de aquellos que lo acusan de evitar considerar los aspectos «crueles» de la vida en la antigua Grecia (la esclavitud, entre otros), llama la atención abiertamente sobre cómo «el rango y la dominación» están ligados a una revelación del ser, proporcionando así una fundamentación ontológica directa a las relaciones sociales de dominación:

> Ya que hoy a veces se invoca la polis de los griegos incluso con afán excesivo, no habría que pasar por alto estos aspectos, porque de otro modo el concepto de la polis corre el peligro de volverse anodino y sentimental. Lo jerárquico es más fuerte. Por esta razón el ser, el logos, en tanto que armonía del conjunto no es fácil e igualmente accesible para todo el mundo, sino que permanece cerrado, al contrario de aquella otra armonía que no es más que arreglo, anulación de la tensión y allanamiento.[28]

Aquí está por tanto el vínculo directo entre la violencia ontológica y el tejido de la violencia social (relaciones de dominación forzada) que se relaciona con el lenguaje. En su *América día a día* (1948), Simone de Beauvoir anotaba: «Muchos racistas, ignorando los rigores de la ciencia, insisten en declarar que incluso si las razones psicológicas aún no han sido establecidas, el hecho es que los negros *son* inferiores. Sólo tienes que

28. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, *op. cit.*, pág. 128.

viajar por Estados Unidos para convencerte de ello».[29] Su postura acerca del racismo ha sido malinterpretada demasiado fácilmente. En un comentario reciente, por ejemplo, Stella Sandford afirma que «nada justifica la aceptación por parte de Beauvoir [...] del "hecho" de esta inferioridad»:

> Desde su marco filosófico existencialista, podríamos esperar que Beauvoir hablase acerca de la interpretación de las diferencias fisiológicas existentes en términos de inferioridad y superioridad [...] o señalar el error que implica el uso de los juicios de valor «inferior» y «superior» para nombrar las propiedades citadas de los seres humanos, como si «confirmaran un hecho dado».[30]

Está claro qué molesta en este caso a Sandford. Ella es consciente de que la afirmación de Beauvoir acerca de la inferioridad fáctica de los negros apunta a algo más que el simple hecho social de que, en el sur estadounidense de (no sólo) aquel tiempo, los negros eran tratados como inferiores por la mayoría blanca, y en cierto sentido efectivamente *eran* inferiores. Pero su solución crítica, impulsada por el cuidado de evitar las afirmaciones racistas sobre la inferioridad fáctica de los negros, es relativizar su inferioridad en una cuestión de interpretación y juicio por parte de los racistas blancos, y distanciarlo de un cuestionamiento de su auténtico ser. Pero lo que esta distinción atenuante omite es la mordaz dimensión del racismo: el «ser» de los negros (como el de los

29. Simone de Beauvoir, *America Day by Day*, citado de Stella Sandford, *How to Read Beauvoir*, Londres, Granta, 2006, pág. 42 (trad. cast.: *América día a día*, Barcelona, Mondadori, 1998).
30. Ibíd., pág. 40.

blancos o cualesquiera otros) es un ser sociosimbólico. Cuando los blancos los tratan como inferiores, esto los hace realmente inferiores en cuanto a su identidad sociosimbólica. En otras palabras, la ideología racista blanca ejerce una eficiencia performativa. No es meramente una interpretación de lo que son los negros, sino una interpretación que determina el auténtico ser y la existencia social de los sujetos interpretados.

Ahora podemos localizar con precisión lo que hace que Sanford y el resto de los críticos de Beauvoir se resistan a su formulación de que los negros *eran* realmente inferiores: esta resistencia es en sí misma ideológica. En la base de esta ideología está el miedo de que si uno concede este punto, habrá perdido la libertad interior, la autonomía y la dignidad. Por tanto, tales críticos insisten en que los negros no son inferiores, sino que han sido meramente «inferiorizados» por la violencia que impone sobre ellos el discurso racista blanco. Esto es, se ven afectados por una imposición que no les afecta en el auténtico núcleo de su ser, y por consiguiente pueden (y de hecho lo hacen) resistir como agentes libres autónomos a través de sus actos, sueños y proyectos.

Esto nos lleva de nuevo al punto de partida de este capítulo, el abismo del prójimo. Aunque pueda parecer que hay una contradicción entre cómo el discurso constituye el auténtico núcleo de la identidad del sujeto y la noción de este núcleo como un abismo insondable más allá del «muro del lenguaje», hay una sencilla solución a esta aparente paradoja. El «muro del lenguaje» que me separa eternamente del abismo del otro sujeto es a la vez lo que abre y sostiene este abismo; el auténtico obstáculo que me separa del más allá es lo que crea su espejismo.

CAPÍTULO 3

Andante ma non troppo e molto cantabile
«La oleada sangrienta se ha desatado»

UN EXTRAÑO CASO DE COMUNICACIÓN FÁTICA

Los disturbios que se produjeron en los suburbios franceses durante el otoño de 2005 se saldaron con miles de coches quemados y una enorme explosión de violencia pública. Se trazaron entonces numerosos paralelismos con los saqueos de Nueva Orleans tras el paso del huracán Katrina el 29 de agosto de 2005 y con los acontecimientos de mayo del 68 en París. Salvando las diferencias, pueden extraerse algunas lecciones de la comparación de estos acontecimientos. Las algaradas de París tuvieron un efecto moderador en aquellos intelectuales europeos que se refirieron a Nueva Orleans para subrayar la ventaja del modelo de Estado del bienestar europeo sobre el capitalismo salvaje de Estados Unidos. Ahora estaba claro que tales cosas podían ocurrir también en la Francia del bienestar. Aquellos que habían atribuido la violencia de Nueva Orleans a la ausencia de solidaridad al estilo

europeo demostraron estar tan equivocados como los progresistas estadounidenses defensores del libre mercado, que ahora devolvían sonrientes la acusación y señalaban cómo era realmente la rigidez del intervencionismo estatal que limita la competencia del mercado y su dinámica, que evitó el auge económico de los inmigrantes marginados en Francia, a diferencia de Estados Unidos, donde entre los grupos sociales de más éxito se cuentan muchos colectivos de inmigrantes.

Los paralelismos con mayo del 68 aclaran la total ausencia de cualquier perspectiva utópica entre los manifestantes: si mayo del 68 fue una revuelta con una visión utópica, la del 2005 fue tan sólo una explosión incontrolada sin perspectiva alguna. Si el típico lugar común de que vivimos en una era postideológica tiene algún sentido, es éste. No había demandas específicas en los disturbios parisinos, sino sólo una insistencia en el *reconocimiento*, basada en un vago e inarticulado *resentimiento*. La mayor parte de los entrevistados hablaban acerca de lo muy inaceptable que era que el ministro de Interior en aquel momento, Nicolas Sarkozy, les hubiese llamado «escoria». En un extraño cortocircuito autorreferencial, estaban protestando contra la reacción a sus propias protestas. «La razón populista» encuentra aquí su límite irracional: lo que tenemos es una protesta de nivel cero, un acto de protesta violento que no exige nada. Había cierta ironía en contemplar a los sociólogos, intelectuales y comentaristas intentando comprender y ayudar con sus aportaciones. Ellos intentaban desesperadamente discernir el sentido de las acciones de los manifestantes: «Debemos hacer algo respecto a la integración de los inmigrantes, por su bienestar, por sus oportunidades de empleo», proclamaban, mientras descuidaban las claves que presentaban las revueltas.

Los manifestantes, aunque privados de todo privilegio y excluidos de facto, no vivían en absoluto al límite de la hambruna ni su situación era de supervivencia. Las gentes de estratos mucho más pobres, sin tener en cuenta las condiciones de opresión física e ideológica, habían sido capaces de organizarse como actores políticos con agendas programáticas más o menos claras. El hecho de que *no* hubiese un programa tras los suburbios de París es en sí mismo un hecho que debe ser interpretado. Nos da una buena pista acerca de nuestra situación político-ideológica. ¿En qué tipo de mundo habitamos, que puede vanagloriarse de tener una sociedad de la elección, pero donde la única opción disponible para el consenso democrático forzado es un acto ciego y desesperado? El lamentable hecho de que la oposición al sistema no pueda articularse en forma de una alternativa realista, o al menos de un proyecto utópico con sentido, sino solamente adoptar la forma de una explosión sin sentido, es un grave retrato de nuestra situación. ¿Para qué sirve nuestra celebrada libertad de elección cuando la única opción está entre aceptar las prohibiciones y una violencia (auto)destructiva? La violencia de los manifestantes estaba casi exclusivamente dirigida contra ellos mismos. Los coches incendiados y las escuelas asaltadas no fueron las de los barrios ricos, sino que eran parte de las conquistas duramente adquiridas por los estratos sociales de los que provenían los manifestantes.

A lo que hay que resistirse cuando nos enfrentamos a las chocantes noticias e imágenes de los suburbios en

llamas de París es a lo que llamo la «tentación hermenéutica»: la búsqueda de algún significado más profundo o de un mensaje oculto en tales explosiones. Lo más difícil de aceptar es precisamente la falta de sentido de los disturbios: más que una forma de protesta, son lo que Lacan llamó un *passage à l'acte*, un movimiento impulsivo a la acción que no puede ser traducido al discurso o al pensamiento y que conlleva una intolerable carga de frustración. Esto atestigua no sólo la impotencia de los perpetradores, sino, aún más, la ausencia de lo que el analista cultural Fredric Jameson ha llamado «cartografía cognitiva», es decir, la ausencia de capacidad para localizar la experiencia de su situación en un todo dotado de sentido.

Los estallidos de violencia parisinos no estaban enraizados en ningún tipo de protesta socioeconómica, y mucho menos en una afirmación del fundamentalismo islámico. Uno de los primeros lugares que incendiaron fue una mezquita, razón por la cual los representantes religiosos musulmanes condenaron de inmediato los altercados. Las revueltas eran simplemente un esfuerzo directo por hacerse visibles. Un grupo social que, aunque procedente de Francia y compuesto por ciudadanos franceses, se veía a sí mismo excluido del espacio político y social y quería hacer de su presencia algo palpable para el público general. Sus acciones hablaban por ellos: guste o no, estamos aquí, no importa cuánto desees no vernos. Los analistas no advirtieron el hecho crucial de que los manifestantes no reclamaban ningún estatus especial para sí mismos como miembros de una comunidad religiosa o étnica que luchaba por conservar su propio modo de vida. Al contrario, su premisa principal fue que querían ser y de hecho *eran* ciudada-

nos franceses, pero no eran plenamente reconocidos como tales.

El filósofo francés Alain Finkielkraut provocó un escándalo en Francia cuando, en una entrevista para el periódico israelí *Ha'aretz*, calificó los disturbios como un «pogromo antirrepublicano» y «una revuelta étnico-religiosa». Estaba errando el tiro: el mensaje de los estallidos violentos no era que los manifestantes viesen amenazada su identidad étnico-religiosa por el universalismo republicano francés, sino que, al contrario, no estaban incluidos en él. Se encontraban al otro lado del muro que separa la parte visible de la invisible del espacio social republicano. No estaban ofreciendo una solución ni constituyendo un movimiento para proporcionarla. Su objetivo era crear un problema, señalar que ellos mismos eran un problema que no podía continuar siendo ignorado. Para esto era necesaria la violencia. Si hubiesen organizado una marcha no violenta, sólo habrían conseguido una pequeña crónica al final de la página de sociedad.

El hecho de que los manifestantes violentos quisiesen y exigiesen ser reconocidos como ciudadanos franceses de pleno derecho no señala sólo el fracaso cosechado en cuanto a su integración, sino, de forma simultánea, la crisis del modelo francés de integración como equivalente a la plena ciudadanía, con su normativa implícitamente racista. Dentro del espacio de la ideología del Estado francés, el término «ciudadano» se opone a «indígena» y sugiere una parte primitiva de la población aún no lo suficientemente madura como para merecer la plena ciudadanía. Y es por esto por lo que la exigencia de los manifestantes de ser reconocidos implica además un rechazo del marco en que tiene

lugar el reconocimiento. Es una llamada de atención para la construcción de un nuevo marco universal.[1]

Esto nos lleva una vez más a nuestro punto de partida: la historia del trabajador que robaba carretillas. Los analistas que investigaban el contenido de las carretillas y las revueltas por su significado oculto están alejándose de lo obvio. Como habría dicho Marshall McLuhan, aquí el medio mismo es el mensaje.

En la época dorada del estructuralismo, Roman Jakobson desplegó la noción de función «fática», derivada del concepto de comunión fática de Malinowski: el uso del lenguaje para mantener una relación social a través de fórmulas ritualizadas como agradecimientos, charlas acerca del tiempo y otros detalles formales semejantes de la comunicación social. Buen estructuralista, Jakobson incluyó el medio de la comunicación discontinua: según él, la mera pretensión de prolongar el contacto comunicativo sugiere la vacuidad de tal contacto. El lingüista cita un diálogo de Dorothy Parker:

—Bueno, pues aquí estamos —dijo él.
—Sí, aquí estamos —dijo ella—. ¿Verdad?
—Eso parece —contestó él.

1. Aquí también, en el caso de la relación entre los disturbios en Los Ángeles (después de que los vídeos que mostraban a la policía golpeando a Rodney King fuesen hechos públicos) y las películas de Hollywood, lo que ocurrió ya se había sentido y visto una década antes. Recordemos *El Odio* (Mathieu Kassovitz, 1995), la película en blanco y negro acerca de la Intifada en los suburbios franceses, que retrata la violencia juvenil sin sentido, la brutalidad de la policía y la exclusión social en París. No hay potencial alguno en esos estallidos de violencia para el surgimiento de un agente político consistente, todo lo que se puede esperar es que sobrevivirán en algún especie de registro cultural, como el auge de una nueva cultura punk suburbana.

La vacuidad de la conversación tiene una función técnica positiva como test del sistema mismo: un «Hola, ¿me escuchas?». La función fática es próxima por tanto a la función «metalingüística»: comprueba si el canal está en funcionamiento. El emisor y el receptor comprueban a la vez si están usando el mismo código.[2] ¿No es esto exactamente lo que tuvo lugar durante las revueltas de los suburbios de París? ¿El mensaje no era una suerte de «hola, ¿me escuchas?», una comprobación tanto del canal como del código mismo?

Alain Badiou ha reflexionado acerca del hecho de que habitamos en un espacio social que vivimos cada vez más como «privado de mundo».[3] En tal espacio, la única forma que puede adoptar la protesta es la violencia sin sentido. Incluso el antisemitismo nazi, por muy horrible que fuera, abrió un mundo: describió su situación crítica presente creando un enemigo que era la «conspiración judía»; nombró un objetivo y los medios para alcanzarlo. El nazismo reveló una realidad de un modo que permitió a sus sujetos adquirir una «cartografía cognitiva» global que incluía un espacio para su implicación completa. Quizá es aquí donde debe ser localizado uno de los peligros principales del capitalismo: aunque sea global y abarque el mundo entero, sostiene una constelación ideológica *sensu stricto* «privada de mundo» despojando a la gran mayoría de la población de cualquier cartografía cognitiva significativa. El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destota-*

2. Véase Roman Jakobson, «Closing Statemente: Linguistics and Poetics», en T. A. Sebeok (comp.), *Style in Language*, Nueva York, Wiley, 1960, págs. 350-377.

3. Alain Badiou, «The caesura of nihilism», conferencia impartida en la Universidad de Essex, el 10 de septiembre de 2003.

liza el sentido: no es global en cuanto al sentido (no hay realmente una «visión del mundo capitalista» global ni una «civilización capitalista»; la lección fundamental de la globalización es precisamente que el capitalismo puede acomodarse a todas las civilizaciones, desde la cristiana a la hindú o la budista, desde Occidente a Oriente). Su dimensión global sólo puede ser expresada en el ámbito de la verdad-sin-sentido, como lo «real» del mecanismo del mercado global.

Por tanto, la primera conclusión que debemos extraer de los disturbios franceses es que las reacciones al malestar, tanto liberales como conservadoras, fracasan claramente. Los conservadores subrayan el choque de civilizaciones y, por supuesto, la ley y el orden. Los inmigrantes no deberían abusar de nuestra hospitalidad, son nuestros invitados, así que deberían respetar nuestras costumbres. Nuestra sociedad tiene derecho a salvaguardar su cultura y su modo de vida. No hay excusa para el crimen y el comportamiento violento. Los jóvenes inmigrantes no necesitan más ayuda social, sino disciplina y trabajo duro... Mientras tanto los liberales izquierdistas, no menos predeciblemente, se aferran a su mantra acerca de los programas sociales olvidados y de los esfuerzos por la integración, que han privado a las jóvenes generaciones de inmigrantes de cualquier perspectiva económica y social clara. Los estallidos violentos son su único modo de articular su insatisfacción. Como hubiera dicho Stalin, es un sinsentido debatir qué reacción es peor: *las dos* son peores, y ello incluye la advertencia formulada por ambos lados acerca de que el peligro real de estos estallidos reside en la reacción racista predecible del pueblo francés.

Los disturbios de París han de situarse en una serie

que forman junto a otro tipo de violencia que la mayoría liberal hoy percibe como una amenaza a nuestro modo de vida: los ataques terroristas y los atentados suicidas. En ambos ejemplos, la violencia y la contraviolencia se ven inmersas en un círculo vicioso en que cada una genera las mismas fuerzas que trata de combatir. En ambos casos nos las vemos con ciegos *passages à l'acte* en que la violencia es una admisión implícita de impotencia. Lo que cambia es que, a diferencia de los disturbios de París, que eran de nivel cero, es decir, un estallido violento que no quería conseguir nada, los ataques terroristas se llevan a cabo en nombre de ese sentido *absoluto* proporcionado por la religión. Su objetivo último es el modo de vida ateo occidental basado en la ciencia moderna. En efecto, la ciencia compite hoy con la religión en tanto que sirve a dos necesidades propiamente *ideológicas*, la esperanza y la censura, que tradicionalmente eran satisfechas por la religión. Por citar a John Gray:

> Sólo la ciencia tiene el poder de silenciar a los herejes. Hoy es la única institución que puede exigir autoridad. Como la Iglesia en el pasado, tiene el poder de destruir o marginar a los pensadores independientes. [...] Desde la posición de cualquiera que valora la libertad de pensamiento esto puede ser desafortunado, pero es sin duda la fuente principal del interés de la ciencia. Para nosotros, la ciencia es un refugio contra toda incertidumbre, que promete —y en cierta medida proporciona— el milagro de la libertad del pensamiento, mientras que las iglesias se han convertido en santuarios de la duda.[4]

4. Gray, *Straw Dogs*, *op. cit.*, pág. 19.

No estamos hablando de la ciencia como tal, así que la idea de la ciencia enfrentada en parte a la «libertad de pensamiento» no es una variación de la noción de Heidegger de que «la ciencia no piensa». Hablamos de cómo funciona la ciencia como fuerza social, en tanto que institución ideológica: a este nivel, su función es proporcionar certidumbre, ser un punto de referencia en el que podamos apoyarnos y que nos traiga esperanza. Las nuevas invenciones tecnológicas nos ayudarán a luchar contra la enfermedad, prolongar la vida, etc. En este aspecto, la ciencia es lo que Lacan llamó «el discurso universitario» en su forma más pura: el conocimiento cuya «verdad» es un significante-amo, esto es, poder.[5] La ciencia y la religión han intercambiado asientos, y hoy la ciencia proporciona la seguridad que otrora garantizó la religión. En una inversión interesante, la religión es uno de los lugares en que cabe desplegar dudas críticas acerca de la sociedad de hoy. Se ha convertido en un espacio más de resistencia.

El carácter «privado de mundo» del capitalismo está vinculado a esta función hegemónica del discurso científico en la modernidad. Hegel advirtió esta característica al observar que, para nosotros modernos, el arte y la religión ya no merecen un respeto absoluto. Podemos admirarlos, pero ya no arrodillarnos ante ellos, pues nuestro corazón no está realmente con ellos. Sólo la ciencia —el pensamiento conceptual— merece este respeto. Y sólo el psicoanálisis puede revelar los límites del devastador impacto de la modernidad (esto es, el capitalismo combinado con la hegemonía del discurso científico). Por el camino nuestra identidad se ha ido fundamentando en identificaciones simbólicas. No sorprende que la modernidad nos haya llevado a la llamada «crisis del sentido», esto es, a la desintegración del vínculo entre —o incluso de la identidad de— verdad y sentido.

5. Para el concepto de «discurso de la universidad», véase Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, *op. cit.*

En Europa, donde la modernización tuvo lugar a lo largo de varios siglos, hubo tiempo para ajustar esta ruptura, para atenuar su efecto devastador, a través del *Kulturarbeit*, el trabajo de la cultura. Poco a poco se asentaron nuevos mitos y narraciones sociales. Algunas otras sociedades —notablemente las musulmanas— se expusieron a este efecto directamente, sin protección, así que su universo simbólico se vio perturbado de un modo mucho más brutal. Perdieron su fundamento (simbólico) sin tiempo apenas para establecer un nuevo equilibrio (simbólico). No debe sorprender, por tanto, que en estas sociedades el único modo de evitar la bancarrota fuera erigir a la desesperada el escudo del «fundamentalismo», esa reafirmación psicótica, delirante e incestuosa de la religión como comprensión directa de lo real divino, con todas las terroríficas consecuencias que tal reafirmación implica, incluyendo el retorno de la obscena divinidad del superyó exigiendo sacrificios.

Como en los ataques «terroristas» de los fundamentalistas, lo primero que salta a la vista es la inadecuación de la idea, desarrollada de forma más sistemática por Donald Davidson, de que los actos humanos son racionalmente intencionales y explicables en términos de las creencias y los deseos del agente.[6] Tal enfoque ejempli-

6. Véase Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980 (trad. cast.: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995).

fica el prejuicio racista de las teorías de la «racionalidad»: aunque su objetivo es comprender al otro desde dentro, acaban atribuyendo al otro las creencias más ridículas, incluyendo las famosas cuatrocientas vírgenes que esperan al creyente en el paraíso, como explicación «racional» de por qué está dispuesto a saltar por los aires. En su esfuerzo por hacer al otro «como nosotros», acaban haciéndolo ridículamente ajeno.[7]

He aquí un pasaje de uno de los textos de propaganda distribuidos por Corea del Norte durante la guerra de Corea:

> El héroe Kang-Ho-yung fue gravemente herido en ambos brazos y ambas piernas en la batalla de Kamak Hill, así que se lanzó rodando entre las filas del enemigo con una granada de mano en la boca y los destruyó gritando: «Mis brazos y piernas estaban rotos. Pero en contrapartida mi espíritu vengador contra vosotros, canallas, se hizo mil veces más fuerte. Mostraré el inflexible ardor guerrero de un miembro del Partido de los Trabajadores de Corea y su voluntad inquebrantable, firmemente comprometida con el Partido y el Líder».[8]

Es fácil sonreír ante el carácter ridículo e irreal de esta proclama: ¿cómo pudo el pobre Kang hablar si sujetaba la granada con la boca? ¿Y cómo es que en medio de una feroz batalla tuvo tiempo para tal declaración retórica? Ahora bien, ¿y si el error es leer este pasaje como una descripción realista y por tanto adjudicar creencias ridículas a los coreanos? Si se pregunta directamente,

7. Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, París, Bayard, 2002.

8. Citado en Bradley K. Martin, *Under the loving care of the Fatherly leader*, Nueva York, Thomas Dunne, 2004.

está claro que los coreanos del norte habrían respondido: desde luego esta historia no es literalmente verdadera, sólo pretende representar el espíritu de sacrificio incondicional y la disposición del pueblo coreano a hacer lo imposible con tal de derrotar la invasión imperialista en su tierra. ¿Y si el error es el mismo que el de los antropólogos cuando adjudican a los aborígenes «primitivos» que celebran al águila como su ancestro la creencia de que realmente descienden del águila? ¿Por qué no leer este pasaje —que más bien parece propio de una pieza operística con todo su *pathos*— del modo en que escucharíamos el acto tercero del *Tristán* de Wagner, donde el héroe mortalmente herido desgrana su cautivador canto de muerte a lo largo de casi una hora? ¿Quién de entre nosotros está dispuesto a imputar a Wagner la creencia de que esto sea posible? Pero cantar la muerte de Tristán es mucho más difícil que lo que hizo el infeliz Kang... Quizá deberíamos imaginarnos a Kang cantando un aria antes de rodar bajo el tanque, en ese momento, propio de la ópera, de suspensión del curso del tiempo real en que el héroe reflexiona en una canción sobre lo que está a punto de hacer.

Resentimiento terrorista

«El segundo advenimiento» de William Butler Yeats parece expresar perfectamente nuestra situación: «Los mejores carecen de toda convicción, mientras que los peores están llenos de intensidad apasionada». He aquí una excelente descripción del corte actual entre los anémicos liberales y los exaltados fundamentalistas. «Los mejores» no son ya capaces de implicarse, mien-

tras que «los peores» se implican con el fanatismo racista, religioso y sexista.

Sin embargo, ¿son los terroristas fundamentalistas, sean cristianos o musulmanes, realmente *fundamentalistas* en el sentido auténtico del término? ¿Creen realmente? De lo que carecen es de una característica fácil de discernir en todos los fundamentalistas auténticos, desde los budistas tibetanos a los amish en Estados Unidos: la ausencia de resentimiento y envidia, una profunda indiferencia hacia el modo de vida de los no creyentes. Si los llamados fundamentalistas de hoy creen realmente que han encontrado su camino hacia la verdad, ¿por qué habían de verse amenazados por los no creyentes, por qué deberían envidiarles? Cuando un budista se encuentra con un hedonista occidental, raramente lo culpará. Sólo advertirá con benevolencia que la búsqueda hedonista de la felicidad es una derrota anunciada. A diferencia de los verdaderos fundamentalistas, los terroristas pseudofundamentalistas se ven profundamente perturbados, intrigados, fascinados, por la vida pecaminosa de los no creyentes. Queda patente que al luchar contra el otro pecador están luchando contra su propia tentación. Estos llamados «cristianos» o «musulmanes» son una desgracia para el auténtico fundamentalismo.

Es aquí donde el diagnóstico de Yeats falla respecto a la situación actual: la intensidad apasionada de una turba delata una ausencia de auténtica convicción. En lo más profundo de sí mismos los fundamentalistas también carecen de una convicción real, y sus arranques de violencia son prueba de ello. Cuán frágil debe de ser la creencia de un musulmán si se siente amenazado por una estúpida caricatura en un periódico danés de circulación limitada. El terror fundamentalista islámico *no* está

basado en la convicción por los terroristas de su propia superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad cultural y religiosa de la embestida de la civilización global de consumo. El problema de los fundamentalistas no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino más bien que secretamente *ellos mismos* se consideran inferiores. Por eso nuestra condescendiente y políticamente correcta aseveración de que no sentimos superioridad respecto de ellos sólo los pone más furiosos y alimenta su resentimiento. El problema no es la diferencia cultural (su esfuerzo por preservar su identidad), sino el hecho opuesto de que los fundamentalistas son ya como nosotros, pues han interiorizado secretamente nuestros hábitos y se miden por ellos. (Está claro que lo mismo puede decirse también del Dalai Lama, que justifica el budismo tibetano en los términos occidentales de búsqueda de la felicidad y alejamiento del sufrimiento.) La paradoja subyacente en todo esto es que en realidad carecen precisamente de una dosis de esa convicción «racista» en la propia superioridad.

El hecho desconcertante de los ataques «terroristas» es que no encajan bien en nuestra oposición típica entre el mal como egoísmo o desprecio del bien común y el bien como el espíritu para y la disposición al sacrificio en nombre de alguna causa mayor. Los terroristas no pueden parecer sino algo semejante al Satán de Milton con su «Maldad, se tú mi Bien»:[9] mientras ellos persiguen lo que nos parecen objetivos malvados mediante

9. ¿No proporcionó Shakespeare, incluso antes de la famosa frase del *Paraíso perdido* de Milton, la fórmula del mal diabólico, en su *Tito Andrónico*, donde las últimas palabras de Aarón son: «Si una buena acción en toda mi vida hice / debo arrepentirme desde mi propia alma»?

medios malvados, la *forma* misma de su actividad alcanza el máximo valor del bien. La solución de este enigma no es difícil y ya era conocida por Rousseau. El egoísmo, o la preocupación por el bienestar de uno mismo, *no* se opone al bien común, puesto que las normas altruistas pueden ser deducidas fácilmente de las preocupaciones egoístas.[10] El individualismo frente al «comunitarismo» y el utilitarismo frente a la afirmación de normas universales son oposiciones *falsas*, puesto que dos opciones opuestas llegan a idéntico resultado. Los críticos que se quejan de que en la sociedad egoísta y hedonista de hoy faltan valores auténticos se equivocan por completo. Lo auténticamente opuesto al amor propio egoísta no es el altruismo, la preocupación por el bien común, sino la envidia, el *resentimiento* que me hace actuar *contra* mis propios intereses. Freud lo sabía bien: la pulsión de muerte se opone tanto al principio del placer como al principio de realidad. El verdadero mal, que es la pulsión de muerte, implica el sabotaje de uno mismo. Nos hace actuar *contra* nuestros propios intereses.[11]

10. El ejemplo más famoso es el de Robert Axelrod, en *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books, 1984 (trad. cast.: *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1996).

11. Dupuy se equivoca en su caracterización del psicoanálisis lacaniano como parte de la emergente «mecanización de la mente». El psicoanálisis, por el contrario, reintroduce las nociones del mal y de la responsabilidad en nuestro vocabulario ético: «pulsión de muerte» es el nombre para lo que perturba el mecanismo homeostático de búsqueda racional del placer, la extraña inversión en la que saboteo mis propios intereses. Si es éste el mal auténtico, entonces no tan sólo las teorías éticas seculares pragmáticas de hoy, sino incluso la «mecanización de la mente» en las ciencias cognitivas deben ser concebidas no como «malignas» en sí mismas, sino como una defensa frente al mal.

El problema del deseo humano es que, como dijo Lacan, siempre es «deseo del otro» en todos los sentidos del término: deseo por el otro, deseo de ser deseado por el otro, y especialmente deseo de lo que el otro desea.[12] Esto último hace de la envidia, que incluye el resentimiento, un componente constitutivo del deseo humano, algo que Agustín ya sabía. Recordemos el pasaje de sus *Confesiones*, a menudo citado por Lacan, que retrata la escena de un bebé celoso del hermano que mama del pecho de la madre: «Yo mismo he visto y comprobado cómo un infante puede estar celoso aunque no pueda hablar. Palidece y lanza miradas furtivas a su hermano de leche».

Desde esta percepción, Jean-Pierre Dupuy propone una crítica convincente de la teoría de la justicia de John Rawls.[13] En el modelo rawlsiano de una sociedad justa, las desigualdades sociales sólo se toleran si los favorecidos también ayudan a los de la parte más baja de la escala social y mientras no se basen en jerarquías heredadas, sino en desigualdades naturales, que son consideradas contingentes, no merecidas.[14] Incluso los conservadores británicos parecen estar ahora preparados para aprobar la noción de justicia de Rawls: en diciembre de 2005, David Cameron, líder *tory* recién elegido, propuso al Partido Conservador la defensa de los desafortunados, declarando: «Creo que el test de nuestras políticas debe consistir en la pregunta: ¿qué hacen por los que tiene menos las personas que no tienen nada?». Pero Rawls

12. Lacan, *Ecrits*, *op. cit.*

13. Véase Dupuy, *op. cit.*

14. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971; edición revisada, 1999 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002).

no ve que una sociedad tal crearía las condiciones para una explosión incontrolada de resentimiento: en ella podría percatarme de que mi situación inferior está plenamente «justificada» y podría por ello verme desposeído del recurso de excusar mi fracaso como resultado de la injusticia social.

Rawls propone así un modelo terrorífico de una sociedad en que la jerarquía está directamente legitimada por propiedades naturales, y por ello se desvía de la lección que enseña una sencilla anécdota acerca de un campesino esloveno. Una bruja bondadosa le da a elegir entre entregarle a él una vaca y dos a su vecino, o llevarse una de sus vacas y dos de su vecino. El campesino inmediatamente elige la segunda opción.[15] Gore Vidal demuestra la cuestión sucintamente: «No me basta con ganar, el otro debe perder». La trampa de la envidia/resentimiento es que no sólo aprueba el principio del juego de suma cero, en que mi victoria es igual a la pérdida del otro, sino que implica además un intervalo entre los dos, que no es un intervalo positivo (todos podemos ganar sin ningún perdedor), sino negativo. Si tengo que elegir entre mi ganancia y la pérdida de mi oponente, prefiero la pérdida de mi oponente, incluso si eso significa también una pérdida para mí. Es como si mi ganancia, sin la pérdida del oponente, funcionase como una especie de elemento patológico que contamina la pureza de mi victoria.

Friedrich Hayek supo que era mucho más fácil aceptar las desigualdades si uno puede decir que son el resul-

15. En una versión más suave, la bruja le dice: «Te daré lo que quieras, pero te advierto, ¡se lo daré por duplicado a tu vecino!». El campesino, con una sonrisa malévola, le dice: «¡Arráncame un ojo!».

tado de una fuerza ciega impersonal: lo bueno de la «irracionalidad» del mercado y del éxito o fracaso en el capitalismo es que me permite precisamente percibir mi fracaso o éxito como «inmerecido», contingente.[16] Recordemos el viejo tema del mercado como la versión moderna de un destino imponderable. El hecho de que el capitalismo no sea «justo» es una característica clave que le permite resultar aceptable para la mayoría. Puedo convivir con mi fracaso mucho más fácilmente si sé que no es debido a mis cualidades inferiores, sino al azar.

Lo que Nietzsche y Freud comparten es la idea de que la justicia como igualdad está fundada en la envidia, en la envidia del otro que tiene lo que nosotros no tenemos, y que disfruta de ello. Así pues, en definitiva la exigencia de justicia es la exigencia de que el goce excesivo del otro haya de ser restringido de modo que el acceso de todo el mundo a la *jouissance* sea el mismo. El resultado necesario de esta demanda, desde luego, es el ascetismo. Puesto que no es posible imponer igual *jouissance*, lo impuesto, en vez de lo compartido con equidad, es la *prohibición*. Con todo, en nuestra sociedad presuntamente permisiva, hoy día este ascetismo asume la forma de su opuesto, un imperativo generalizado del superyó, el mandato de «¡goza!». Todos estamos bajo el hechizo de este mandato. El resultado es que nuestro goce se ve más perturbado que nunca. Pensemos en el *yuppie* que combina la «autorrealización» personal con disciplinas totalmente ascéticas como el *jogging*, la comida sana y demás. Quizá fuera esto lo que Nietzsche tenía en mente con su noción del «último hombre», aunque sólo hoy

16. Véase Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 (trad. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2006).

podamos discernir realmente sus contornos bajo el disfraz del ascetismo hedonista de los *yuppies*. Nietzsche no defendía sólo la afirmación de la vida frente al ascetismo: era consciente de que cierto ascetismo es el anverso de una sensualidad excesiva y decadente. Su crítica del *Parsifal* de Wagner, y más en general de la decadencia tardorromántica que oscila entre la lúbrica sensualidad y el espiritualismo oscuro, da totalmente en el clavo.[17]

Entonces, ¿qué *es* la envidia? Volvamos a la escena agustiniana del hermano envidioso. El sujeto no envidia del otro la posesión del objeto preciado como tal, sino más bien el modo en que el otro es capaz de *gozar* de este objeto, por lo que para él no basta con robar y recuperar la posesión del objeto. Su objetivo verdadero es destruir la capacidad/habilidad del otro para gozar del objeto. Así pues, vemos que la envidia ha de situarse en la tríada de la envidia, la avaricia y la melancolía, las tres formas de no ser capaz de gozar del objeto y, desde luego, de gozar de forma reflexiva de esa misma imposibilidad. A diferencia del sujeto de la envidia, que envidia la posesión del otro o la *jouissance* del objeto, o ambas, el avaro posee el objeto, pero no puede gozarlo/consumirlo. Su satisfacción deriva tan sólo de poseerlo elevándolo a una entidad sagrada, intocable/prohibida, que no debe ser consumida bajo ningún concepto. La figura proverbial del avaro solitario es aquella en que lo vemos volver a casa, cerrar con llave las puertas, abrir su cofre y echar entonces un vistazo al preciado objeto, observándolo con ansia. Lo que evita que el objeto sea consumido garantiza su estatus como objeto del deseo. Igual

17. Véase Alenka Zunpančič, *The Shortest Shadow*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.

sucede con el sujeto melancólico que posee el objeto, como el avaro, pero pierde la razón que le hizo desearlo. Lo más trágico es que el melancólico tiene libre acceso a todo lo que desea, pero no encuentra satisfacción en ello.[18]

Este exceso de envidia es la base de la conocida aunque no plenamente explotada distinción de Rousseau entre egoísmo, *amour de soi* (ese amor del yo que es natural) y *amour propre*, la preferencia perversa de uno mismo sobre los otros en que una persona se centra no en la consecución de un objetivo, sino en destruir el obstáculo para alcanzarlo:

> Las pasiones primitivas, que apuntan todas a nuestra propia felicidad y que no nos ocupan sino con objetos que se relacionan con ellas y no tienen por principio otra cosa que el *amour de soi*, son en esencia todas amorosas y tiernas. Pero cuando, *desviadas de su objeto por los obstáculos, se preocupan más del obstáculo que debe ser apartado que del objeto por alcanzar,* entonces cambian de naturaleza y se hacen irascibles y odiosas, y de este modo el *amour de soi*, que es un sentimiento bueno y absoluto, se convierte en *amour propre*, es decir, un sentimiento relativo por el que nos comparamos, que pide preferencias, *por el que el disfrute es puramente negativo y no busca ya*

18. ¿Es posible envidiarse a sí mismo, no sólo a otro sujeto? Acerca de sujetos que, incapaces de prolongar su felicidad o suerte, se sabotean obstinadamente, puede decirse a veces, de un modo freudiano cruel, que su superyó envidia el éxito de su yo. La fractura entre lo que Lacan llama el «sujeto de lo enunciado» (el modo en que el yo, el sujeto hablante, se representa en su discurso) y el «sujeto de la enunciación» (el yo hablante mismo) es llevada al extremo aquí: el sujeto se convierte en su propio otro, ocupando una posición desde la cual se envidia a sí mismo.

satisfacerse por nuestro propio bien, sino sólo por el mal de los otros.[19]

Así pues, una persona malvada *no* es egoísta «cuando piensa sólo en sus propios intereses». Un auténtico egoísta está demasiado ocupado preocupándose de su propio bien como para tener tiempo para causar mal a otros. El vicio primario de una mala persona es precisamente estar más preocupada por los demás que por sí mismo. Rousseau está por tanto describiendo un mecanismo libidinoso preciso: la inversión que genera un cambio de la asignación libidinosa, del objeto al obstáculo mismo. Esto podría aplicarse a la violencia fundamentalista, sea en los atentados de Oklahoma o en el ataque a las Torres Gemelas. En ambos casos se trata de odio puro y simple: lo que realmente importaba era destruir el obstáculo (la sede federal de Oklahoma City, el World Trade Center) no alcanzar el noble objetivo de una sociedad verdaderamente cristiana o musulmana.[20]

He aquí la razón por la que el igualitarismo nunca debería ser aceptado en su sentido literal: la noción (y práctica) de la justicia igualitaria, en tanto que esté sostenida por la envidia, yace en la inversión de la típica renuncia realizada para beneficiar a otros: «¡Estoy listo para renunciar a ello, *así que (TAMPOCO) los demás podrán tenerlo!*». Lejos de oponerse al espíritu del sacrificio, el mal emerge aquí como el auténtico espíritu del sacrificio, preparado para ignorar el propio bienestar si, a través de mi sacrificio, puedo despojar al otro de su *goce*...

19. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres*, vol. 1, Gallimard, 1990.
20. Véase Jean-Pierre Dupuy, *Petite Metaphysique des tsunamis*, París, Éditions du Seuil, 2005, pág. 68.

EL SUJETO QUE SE SUPONE SAQUEA Y VIOLA

Uno de los personajes populares de la guerra entre Estados Unidos e Irak fue Muhamad Saeed al-Sahaf, el desafortunado ministro de Información iraquí. En sus conferencias de prensa diarias negó heroicamente incluso los hechos más evidentes y fue fiel a la línea iraquí. Cuando los tanques estadounidenses estaban tan sólo a algunos metros de su oficina, continuó afirmando que las imágenes de la televisión estadounidense que mostraban los tanques en las calles de Bagdad eran meros efectos especiales de Hollywood. A veces, sin embargo, daba en el clavo: cuando tuvo que contestar a las noticias que afirmaban que los soldados estadounidenses tenían bajo control partes de la ciudad, replicó: «¡No tienen nada bajo control, ni siquiera se controlan a sí mismos!».

Con las noticias del caos en que se vio sumida Nueva Orleans, el viejo dicho de Marx de que la tragedia se repite como farsa parece haberse invertido: la cómica replica de Saeed se transformó en tragedia. Estados Unidos, la policía mundial que pretende controlar las amenazas a la paz, la libertad y la democracia en el mundo, pierde el control de una parte de los propios Estados Unidos. Durante unos pocos días Nueva Orleans experimentó la regresión a un salvaje coto de saqueos, asesinatos y violaciones. Se convirtió en una ciudad de muertes y asesinatos, una zona postapocalíptica donde aquellos que el filósofo Giorgio Agamben llama *Homini sacer* —las personas excluidas del orden civil— vagaban sin rumbo. Existe un temor creciente de que este tipo de desintegración de la entera estructura social pueda llegar en cualquier momento, que algún acciden-

te natural o tecnológico —sea un terremoto, un fallo eléctrico o el famoso efecto 2000— reducirá nuestro mundo a un primitivo estado salvaje. Este sentido de la fragilidad de nuestro vínculo social es en sí mismo un síntoma social. Precisamente cuando y donde uno esperaría un surgimiento de la solidaridad frente al desastre, hay un miedo a que explote el egoísmo más despiadado como sucedió en Nueva Orleans.

No es momento para cualquier clase de *Schadenfreude* del tipo «Estados Unidos tiene lo que se merece». La tragedia de Nueva Orleans fue inmensa: se ha demorado demasiado el análisis de lo que ocurrió. Las escenas que vimos en los telediarios no pueden sino recordarnos numerosos documentos históricos y fenómenos culturales de nuestra historia. La primera asociación, desde luego, es la de los reportajes televisivos de las ciudades del tercer mundo hundiéndose en el caos durante una guerra civil (Kabul, Bagdad, Somalia, Liberia...), y esto da cuenta de la verdadera sorpresa ante lo que pasó en Nueva Orleans: lo que estábamos acostumbrados a ver que ocurría *allí* estaba teniendo lugar *aquí*. La ironía es que Luisiana *es a menudo* designada la «república bananera de Estados Unidos», el tercer mundo dentro de Estados Unidos. Ésta es probablemente una de las razones por las que la reacción de las autoridades llegó demasiado tarde. Aunque racionalmente sabíamos que podía ocurrir, no creíamos *en realidad* que pudiese ocurrir, al igual que la amenaza de la catástrofe ecológica. Lo sabemos todo acerca de ella, pero de algún modo no creemos que vaya a ocurrir efectivamente...[21]

21. No obstante, ya había ocurrido en Estados Unidos. En el cine, desde luego: la serie de películas «Escape from...», en la

¿Entonces, qué es lo que ocurrió en Nueva Orleans? En un análisis más profundo, lo primero que hay que advertir es su extraña temporalidad, una suerte de reacción a destiempo. Inmediatamente después de la irrupción del huracán hubo un alivio momentáneo: su ojo pasó a una veintena de kilómetros de Nueva Orleans. Tan sólo se contabilizaron diez muertes, así que lo peor, la temida catástrofe, se había eludido. Después, con la resaca tras el huracán, las cosas comenzaron a ir mal. Parte del dique de contención de la ciudad se rompió, con lo que la ciudad se inundó y el orden social se desintegró... La catástrofe natural, el huracán, reveló estar «mediado socialmente» de múltiples maneras. En primer lugar, hay buenas razones para sospechar que Estados Unidos recibe más huracanes de los habituales debidos al calentamiento global producido por el hombre. En segundo lugar, el inmediato efecto catastrófico

que se una megalópolis estadounidense pierde todo tipo de orden público y las bandas criminales se han hecho con el poder. Más interesante es, sin embargo, *El efecto dominó*, de David Koepp, en el que, cuando el poder escapa de la gran ciudad, la sociedad comienza a hundirse. La película pone en juego de manera imaginativa las relaciones entre razas, y nuestras actitudes prejuiciosas hacia los extranjeros. Como decía la publicidad del film, «cuando nada funciona, todo vale». Detrás se ocultaba el aura de Nueva Orleans como la ciudad de vampiros, muertos vivientes y vudú, donde alguna fuerza espiritual oscura amenaza siempre con destruir la fábrica social. De modo que, de nuevo, como con el 11 de septiembre de 2001, la sorpresa no era tan sólo una sorpresa. Lo que ocurrió no fue que la torre de marfil de la vida en Estados Unidos fuese sacudida por la intromisión de la realidad de caos social del Tercer Mundo, sino, por el contrario, lo que (se percibía como que) no era parte de nuestra realidad —algo de lo que sólo éramos conscientes como ficción de la televisión y del cine—, entró brutalmente en nuestra realidad.

del huracán, la inundación de la ciudad, fue en gran parte debido a un error humano: las presas de protección no eran lo suficientemente buenas y las autoridades estaban poco preparadas para enfrentarse a las necesidades humanitarias predecibles que siguieron. Pero el golpe auténtico y más grande tuvo lugar *tras el acontecimiento*, bajo la forma del efecto social de la catástrofe natural. La desintegración del orden social llegó como una especie de acción diferida, como si la catástrofe natural se repitiera a sí misma como catástrofe social.

¿Cómo leer este colapso social? La primera reacción es la conservadora. Los acontecimientos de Nueva Orleans confirman de nuevo cuán frágil es el orden social, cuánto necesitamos un refuerzo estricto de la ley y una presión ética para prevenir la explosión de pasiones violentas. La naturaleza humana es esencialmente malvada, el descenso al caos social es una amenaza permanente... Este argumento puede recibir también una vuelta de tuerca racista: los que cayeron en la violencia eran casi exclusivamente negros, así que aquí tenemos de nuevo la prueba de la falta de civilización de los negros. Las catástrofes naturales hacen aflorar a la chusma que en tiempos de paz normalmente se mantiene oculta y bajo control.

Desde luego, la respuesta obvia a esta línea de argumentación es que el descenso al caos de Nueva Orleans hizo visible la división racial persistente en Estados Unidos. Nueva Orleans era negra en un 68 %. Los negros son los pobres y los menos privilegiados: no tuvieron medios para huir de la ciudad a tiempo. Fueron abandonados, murieron de hambre y desprotegidos. No sorprende que estallasen. Su reacción violenta de-

bería verse como un eco de los disturbios de Rodney King en Los Ángeles, o incluso las revueltas de Detroit y Newark a finales de la década de 1960.

De un modo más fundamental, ¿y si la tensión que llevó al estallido de violencia en Nueva Orleans no era la tensión entre la «naturaleza humana» y la fuerza de la civilización que la mantiene a raya, sino la tensión entre dos aspectos de nuestra civilización? ¿Y si, en el esfuerzo por controlar estallidos como el de Nueva Orleans, las fuerzas de la ley y el orden se enfrentaron con la auténtica naturaleza del capitalismo en su forma más pura, la lógica de la competición individualista, de la autoafirmación más despiadada, una «naturaleza» mucho más amenazadora y violenta que todos los huracanes y terremotos juntos?

En su teoría de lo sublime (*das Erhabene*), Immanuel Kant interpretó nuestra fascinación por las acometidas del poder de la naturaleza como una prueba negativa de la superioridad del espíritu sobre la naturaleza. No importa cuán brutal sea el despliegue de la ferocidad de la naturaleza, no puede afectar a nuestra propia ley moral. ¿No proporciona la catástrofe de Nueva Orleans un ejemplo similar de lo sublime? No importa la brutalidad del vórtice del huracán: no puede interrumpir la espiral de la dinámica capitalista.

Hay, no obstante, otro aspecto de los sucesos de Nueva Orleans que es crucial respecto a los mecanismos ideológicos que regulan nuestras vidas. De acuerdo con una anécdota antropológica bien conocida, los «primitivos» a quienes se atribuye ciertas creencias supersticiosas (que descienden de un pez o de un pájaro, por ejemplo), cuando son interrogados directamente por estas creencias, responden: «¡Desde luego que no,

no somos tan estúpidos! Pero algunos de nuestros ancestros efectivamente lo creían...». En pocas palabras, transfieren su creencia a otro. Nosotros hacemos lo mismo con nuestros hijos. Pasamos por el ritual de Santa Claus, puesto que a nuestros hijos *se les supone* la creencia en él y no queremos decepcionarlos. Ellos fingen creerlo para no decepcionarnos a nosotros y nuestra creencia en su inocencia (y para recibir regalos, por supuesto). ¿No es ésta también la excusa habitual del político deshonesto que se vuelve sincero? «No puedo decepcionar a la gente normal que cree en mí (o en ello).» Dándole una vuelta de tuerca más, ¿no es esta necesidad de encontrar a otro que «realmente cree» lo que impulsa nuestra necesidad de estigmatizar al otro como «fundamentalista» (religioso o étnico)? De modo extraordinario, algunas creencias siempre parecen funcionar «a distancia»: para que funcione la creencia, *debe haber* un garante final de ella, aunque este garante sea siempre diferido, desplazado, nunca esté presente *in persona*. La clave, desde luego, está en que este otro sujeto que cree de modo absoluto no necesita existir para que la creencia sea operativa. Es suficiente con *presuponer* su existencia, esto es, creer en ella, tanto en la forma del otro primitivo como en la forma del «se» impersonal («se cree...»).

¿No funciona este diferir o desplazar también en nuestros sentimientos y actitudes más íntimas? Desde las llamadas «plañideras», mujeres contratadas para llorar en los funerales en las sociedades «primitivas», a las «risas enlatadas» de las comedias televisivas, en que la reacción de risa ante una escena cómica se incluye en la banda sonora, hasta la adopción de un avatar en el ciberespacio está en acción el mismo tipo de fenómeno.

Cuando construyo una imagen «falsa» de mí mismo que me representa en una comunidad virtual en la que participo (en los juegos sexuales, por ejemplo, un hombre tímido adopta a menudo el papel de una mujer atractiva y promiscua), las emociones que siento y «finjo» como parte de mi personaje en la pantalla no son simplemente falsas. Aunque lo que experimento como mi «auténtico yo» no los siente, son sin embargo «verdaderas» en cierto sentido, como cuando veo una serie en televisión llena de risas enlatadas; incluso si no río, sino que simplemente miro fijamente la pantalla, cansado tras un duro día de trabajo, me siento igualmente animado tras el espectáculo...[22]

Los acontecimientos de Nueva Orleans después de que la ciudad fuese sacudida por el huracán Katrina proporcionan un nuevo añadido a esta serie de «sujetos que se presuponen...»: el *sujeto que se supone saquea y viola*. Todos recordamos los reportajes sobre la desintegración del orden público, la explosión de violencia entre la población negra, los saqueos y las violaciones. Con todo, investigaciones posteriores demostraron que en la gran mayoría de los casos estas supuestas orgías de violencia simplemente *no ocurrieron*: los rumores no comprobados se reprodujeron como hechos probados por los medios de comunicación. Por ejemplo, el 4 de septiembre el supervisor jefe del Departamento de Policía de Nueva Orleans fue citado en el *New York Times*, en un texto sobre las condiciones en las que se encontraba la ciudad: «Los turistas pasean por aquí, y en cuanto esos individuos los ven, se convierten en sus presas. Los

22. Para el concepto de «sujeto-supuesto-saber», véase el cap. 3 de Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997 (trad. cast.: *El acoso de las fantasías*, Madrid, Siglo XXI, 1999).

golpean, los violan en la calle». En una entrevista dos semanas posterior reconoció que algunas de sus afirmaciones más chocantes eran falsas: «No tenemos datos oficiales que documenten asesinato alguno. Ningún informe de violación o asalto sexual».[23]

La realidad de los negros pobres abandonados y dejados a su suerte sin medios de supervivencia se transformó entonces en el espectro de un estallido de violencia negra, de turistas asaltados y asesinados en las calles, que habían degenerado en anarquía, en un enorme coliseo lleno de bandas que violaban a mujeres y niños... Estos informes no eran palabras vacías, eran palabras que tenían *efectos materiales* precisos: generaron miedos que llevaron a las autoridades a frenar el despliegue de tropas, ralentizaron las evacuaciones médicas, llevaron a los oficiales de policía a abandonar la ciudad, prohibieron despegar a los helicópteros. Por ejemplo, los coches de la compañía de ambulancias Acadian quedaron guardados bajo llave cuando llegó el rumor de que las reservas de agua de un parque de bomberos de Covington habían sido saqueadas por asaltantes armados, noticia que resultó ser totalmente infundada.

Desde luego, el sentido de amenaza fue activado por un desorden y una violencia genuinos: los saqueos *comenzaron* en el momento en que la tormenta pasó sobre Nueva Orleans. Abarcaron desde robos menores a asaltos a mano armada, impulsados por la necesidad de sobrevivir. Sin embargo, la (limitada) realidad de los crímenes de ningún modo condena los «informes» del colapso total de la ley y el orden; y no porque tales datos

23. Véase Jim Dwyer y Christopher Drew, «Fear Exceeded Crime's Reality in New Orleans», *New York Times*, 29 de septiembre de 2005.

fueran «exagerados», sino por una razón mucho más radical. Jacques Lacan afirmó que, incluso si la mujer del paciente está acostándose realmente con otros hombres, los celos del paciente deben ser tratados como una condición patológica. De modo parecido, incluso si los judíos ricos en la Alemania de los últimos años de la década de 1930 «realmente» explotaban a los trabajadores alemanes, seducían a sus hijas, dominaban la prensa popular y demás, el antisemitismo nazi seguía siendo radicalmente «no verdadero», una condición ideológica patológica. ¿Por qué? Lo que la hacía patológica era la inconfesada inversión libidinosa de la figura del judío. La causa de todos los antagonismos sociales fue proyectada en el «judío», el objeto de un amor-odio perverso, una figura espectral de fascinación y repugnancia. Exactamente lo mismo se aplica a los saqueos en Nueva Orleans: *incluso si* TODOS *los informes acerca de violencia y saqueos fueran probados como fácticamente verdaderos, las historias que circulaban sobre ellos seguirían siendo «patológicas» y racistas,* pues lo que motivó esas historias no eran hechos, sino prejuicios racistas, la satisfacción sentida por quienes fueran capaces de decir: «¡Ves, los negros son realmente así, bárbaros violentos sin ningún sentido de civilización!». En otras palabras, podríamos estar viéndonoslas con lo que podría denominarse *mentir bajo la forma de la verdad*: incluso si lo que estoy diciendo es fácticamente cierto, los motivos que me hacen decirlo son falsos.

¿Y qué hay del obvio contraargumento derechista-populista? Si decir la verdad fáctica implica una mentira subjetiva —la actitud racista—, ¿no significa esto, más allá de la corrección política, que no podemos expresar los meros hechos empíricos cuando los negros

cometen un crimen? La respuesta está clara: la obligación no es mentir, falsificar o ignorar los hechos en nombre de alguna verdad política mayor, sino —y esto es algo mucho más difícil de hacer— cambiar la posición subjetiva propia de modo que decir la verdad fáctica no implique la mentira de la posición subjetiva de enunciación. En ello reside la limitación de la corrección política estándar. En vez de cambiar la posición subjetiva desde la que hablamos, impone sobre nosotros un conjunto de reglas respecto al contenido. No señalemos que los negros cometen crímenes. No mencionemos que las parejas lesbianas maltratan a sus hijos. No nos explayemos en cómo las minorías desvalidas maltratan a las mujeres y a los niños... Pero todas estas reglas sobre el contenido dejan de hecho intacta nuestra posición subjetiva.

Desde luego, no admitimos abiertamente estos motivos. De vez en cuando, sin embargo, surgen en el espacio público bajo forma censurada, bajo el disfraz de la denegación, evocados como una opción y después inmediatamente descartados. Recordemos lo que William Bennett, el jugador y autor neoconservador de *The Book of Virtues,* dijo el 28 de septiembre de 2005 en su programa con llamadas del público *Morning in America*: «Pero sé que es verdad que si quieres reducir el crimen, puedes hacerlo. Si ése fuera tu único propósito, podrías abortar a todos los niños negros del país, la tasa criminal bajaría. Eso sería algo ridículamente imposible y moralmente censurable, pero la tasa criminal bajaría». La Casa Blanca reaccionó de inmediato: «El presidente cree que los comentarios no fueron apropiados». Dos días después Bennett matizó sus palabras: «Estaba emitiendo una proposición hipotética [...] y después dije acerca de ella

que era moralmente censurable recomendar el aborto de un grupo entero de población. Pero esto es lo que ocurre cuando argumentas que los fines pueden justificar los medios». Esto es exactamente lo que Freud quería decir cuando escribió que el inconsciente no conoce negación: el discurso oficial (cristiano, democrático...) está acompañado y sostenido por un nido entero de fantasías obscenas, brutales, racistas y sexistas que sólo pueden admitirse sometidas a censura.

Pero aquí no tratamos sólo del viejo racismo. Está en juego algo más: una característica fundamental de nuestra sociedad «global» emergente. El 11 de septiembre de 2001 fueron atacadas las Torres Gemelas. Doce años antes, el 9 de noviembre de 1989, cayó el muro de Berlín. Esa fecha señala el comienzo de la «feliz década de 1990», el sueño de Francis Fukuyama del «fin de la historia», la creencia de que, en principio, la democracia liberal había ganado, de que la búsqueda había acabado, de que la llegada de una comunidad global liberal estaba a la vuelta de la esquina, de que los obstáculos a este superfinal *made in* Hollywood eran meramente empíricos y contingentes (focos locales de resistencia donde los líderes no se habían percatado aún de que su tiempo había acabado). A diferencia de entonces, el 11 de septiembre es el símbolo principal del fin de la feliz década clintoniana de 1990. La era en que surgieron nuevos muros en todas partes, entre Israel y Cisjordania, alrededor de la Unión Europea, en la frontera con México. El auge de la nueva derecha populista es sólo el más eminente ejemplo de la urgencia por construir nuevos muros.

Hace un par de años pasó casi desapercibida una siniestra decisión de la Unión Europea: el plan de establecer una policía de fronteras europea para asegurar el ais-

lamiento del territorio de la Unión y prevenir así el flujo de inmigrantes. Ésta es la verdad de la globalización, la construcción de nuevos muros que defienden a la próspera Europa de la marea inmigrante. Uno se ve tentado a resucitar aquí la vieja oposición «humanista» marxista entre las «relaciones entre cosas» y las «relaciones entre personas»: en la celebrada libre circulación desplegada por el capitalismo global, son las «cosas» (mercancías) las que circulan libremente, mientras que la circulación de «personas» está cada vez más controlada. No estamos tratando aquí de la «globalización» como un proyecto inacabado, sino con auténtica «dialéctica de la globalización»: la segregación de las personas *es* la realidad de la globalización económica. Este nuevo racismo de los desarrollados es en cierto modo mucho más brutal que los anteriores: su legitimación implícita no es naturalista (la superioridad «natural» del Occidente desarrollado) ni tampoco culturalista (en Occidente nosotros también queremos preservar nuestra identidad cultural), sino desvergonzado egoísmo económico. La división fundamental es la que se hace entre los incluidos en la esfera de la prosperidad económica (relativa) y los excluidos de ella.

Esto nos lleva de vuelta a los rumores y a las noticias acerca de «sujetos que se suponen saquean y violan». En Estados Unidos, Nueva Orleans se cuenta entre las ciudades más marcadas por el muro interno que separa a los ricos de los negros recluidos en guetos. Y es sobre quienes están al otro lado del muro sobre quienes fantaseamos: viven cada vez más en otro mundo, en una tierra de nadie que se ofrece como pantalla para la proyección de nuestros miedos, ansiedades y deseos secretos. El «sujeto que se supone saquea y viola» está al otro

lado del muro. Es de este sujeto de quien habla Bennett, confesando así de modo censurado sus sueños asesinos. Más que cualquier otra cosa, los rumores y noticias falsas de los resultados del Katrina atestiguan la profunda división de clase de la sociedad estadounidense.

Cuando, a comienzos de octubre de 2005, la policía española se enfrentó al problema de cómo detener el flujo de inmigrantes africanos desesperados que intentaban penetrar en el pequeño territorio español de Melilla, en la costa africana del Rif, desplegó el plan de construir un muro entre el enclave español y Marruecos. Las imágenes presentadas —una compleja estructura con la última tecnología— tenían una extraña semejanza con el muro de Berlín, sólo que con la función opuesta. Este muro estaba destinado a impedir a la gente entrar, no salir. La cruel ironía de la situación es que el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, en el momento actual líder del gobierno europeo probablemente más antirracista y tolerante, se ve forzado a adoptar estas medidas de segregación. He aquí una señal clara del límite del enfoque multiculturalista «tolerante» que predica abrir fronteras y acoger al otro. Si se abriesen las fronteras, los primeros en rebelarse serían las clases trabajadoras locales. Está cada vez más claro que la solución no es «derruir los muros y dejar entrar a todos», que es la exigencia fácil y vacua de los bondadosos liberales progresistas «radicales». La única solución auténtica es derruir el *auténtico* muro, no el del Departamento de Inmigración, sino el socioeconómico: cambiar la sociedad de modo que la gente no intente escapar desesperadamente de su propio mundo.

CAPÍTULO 4

Presto
Antinomias de la razón tolerante

¿LIBERALISMO O FUNDAMENTALISMO?
¡UNA PLAGA EN LAS CASAS DE AMBOS!

Immanuel Kant desarrolló la noción de «antinomias de la razón pura». La razón finita humana cae inevitablemente en la autocontradicción cuando intenta ir más allá de la experiencia de los sentidos concretos al responder a preguntas como: ¿tiene el universo un comienzo en el tiempo, un límite espacial, una causa inicial, o es infinito? La antinomia surge porque es posible construir argumentos válidos para ambas partes de la pregunta: podemos demostrar de forma concluyente que el universo es finito y que es infinito. Kant argumenta que si este conflicto de la razón no se resuelve, la humanidad caerá en un estéril escepticismo que él denominó la «eutanasia de la razón pura».[1] Las reacciones

1. Véase Immanuel Kant, «The Antinomy of Pure Reason», en *Critique of Pure Reason: The Trascendental Dialectic* (trad.

violentas tras la publicación de las caricaturas de Mahoma, la otra manifestación de violencia que conmocionó a la opinión pública occidental en el otoño de 2005, parecen enfrentarnos a una antinomia similar de la razón *tolerante*: pueden narrarse dos historias opuestas acerca de las caricaturas, ambas convincentes y bien argumentadas, sin posibilidad alguna de mediación o reconciliación entre ellas.

Según el liberal occidental, para quien la libertad de prensa es uno de los máximos bienes, el caso está claro. Incluso si rechazamos las caricaturas con desagrado, su publicación no justifica en absoluto la violencia asesina de las turbas y la estigmatización de un país entero. Los ofendidos por las caricaturas deberían haber ido a juicio para perseguir al infractor, y no exigir disculpas de un Estado que se adhiere a la libertad de prensa. La reacción musulmana despliega una clara incomprensión del principio occidental de una sociedad civil independiente.

Lo que subyace a la actitud musulmana es su creencia en el estatus sagrado de lo escrito (motivo por el que tradicionalmente los musulmanes no usan papel en el baño). La idea de la escritura minuciosamente secularizada, por no mencionar una «Vida de Mahoma» a lo Monty Python, es inimaginable en la cultura islámica. Hay más que rascar de lo que puede parecer en un primer momento: una ridiculización de la divinidad es parte de la misma tradición religiosa europea, comenzando con la ridiculización ritualizada de los dioses del Olimpo en la antigua Grecia. No hay nada subversivo o

cast.: «La antinomia de la razón pura», en *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000).

laico en todo ello, pues esta ridiculización es una parte inherente de la vida religiosa. Del mismo modo que en el caso del cristianismo no debemos olvidar los momentos de ironía carnavalesca en las parábolas y acertijos de Cristo. Incluso la crucifixión contiene su propia ridiculización, espectáculo blasfemo de ese rey que es Cristo, cabalgando a lomos de un asno con su corona de espinas. El cristianismo interrumpe la noción pagana de la inversión cómica de las relaciones normales de autoridad en las que, por un tiempo limitado, un idiota es celebrado como rey. En el cristianismo, el «auténtico» rey se revela como su propia blasfemia, un señor del desorden, un loco. Por eso, cuando en diciembre de 2006 un grupo de conservadores nacionalistas del Parlamento polaco propusieron proclamar a Jesús rey de Polonia, no sólo confundían los niveles religioso y político, sino que su propuesta era también profundamente pagana, anticristiana: hacía un chiste del cristianismo mismo.

El liberal occidental también encuentra el problema de las caricaturas vulgares antisemitas y anticristianas que abundan en la prensa y en los libros escolares de los países musulmanes. No hay respeto por los demás pueblos y su religión, respeto que se exige a Occidente. Pero asimismo hay también poco respeto por su propio pueblo, como atestigua el caso de Sheik Taj Din al-Hilali, el clérigo musulmán más importante de Australia, que causó furor cuando, en otoño de 2006, después de que un grupo de hombres musulmanes fuera encarcelado por asociación delictiva, dijo: «Si coges carne y la colocas en la calle [...] y los gatos se acercan a comerla [...], ¿de quién es la culpa, de los gatos o de la carne? La culpable es la carne». La naturaleza explosiva y provocadora de la comparación entre una mujer que no lleva el

velo y la carne cruda distraía la atención de otra premisa, mucho más sorprendente, que subyacía al argumento de Al-Hilali. Si se culpa a las mujeres de la conducta sexual de los hombres, ¿no implica esto que los hombres están tan indefensos frente a lo que perciben como tentación sexual que son incapaces de resistirla, que están totalmente a merced de su apetito sexual, como un gato cuando ve carne cruda?[2] A diferencia de esta presunción de total falta de responsabilidad masculina por su propia conducta sexual, la insistencia pública de Occidente en el erotismo femenino se basa en la premisa de que los hombres sí que son capaces de contenerse sexualmente, que no son esclavos ciegos de sus impulsos sexuales.[3]

2. Esta responsabilidad total de la mujer en el acto sexual ha sido sancionada legalmente en Irán, donde, el 3 de enero de 2006, una chica de 19 años fue sentenciada a la horca por admitir haber apuñalado a uno de los tres hombres que intentaron violarla. He aquí la paradoja: si hubiese elegido no defenderse, y permitir la violación, habría sido sometida a 100 latigazos, según la ley de castidad iraní. Si hubiese estado casada en el momento de la violación, posiblemente habría sido culpable de adulterio y sentenciada a muerte por lapidación. Así que ocurriera lo que ocurriera, la responsabilidad era sólo de ella.

3. Sin embargo, hay otra lectura más siniestra de esta ausencia de responsabilidad en los hombres: ¿no es tal habilidad para realizar el acto sexual en cualquier momento, en cualquier lugar, una fantasía femenina? Recuérdese la ridícula prohibición de los talibanes respecto a que las mujeres llevaran tacones, como si, incluso si las mujeres están completamente cubiertas con ropa, el sonido de sus tacones pudiese provocar a los hombres. ¿No presupone esto de nuevo una imagen totalmente erotizada del hombre, que puede ser provocado incluso por un sonido inocente, si señala la presencia de una mujer? El otro lado de la tolerancia occidental hacia el comportamiento provocativo de las mujeres podría ser entonces que, en nuestras sociedades permi-

Algunos de los partidarios occidentales de la tolerancia multicultural, que intentan alcanzar cierta «comprensión» de la reacción musulmana, señalan que la hiperreacción a las caricaturas tiene una causa subyacente. La violencia asesina en un primer momento dirigida a Dinamarca, pero después expandida a toda Europa y a Occidente, indica que las manifestaciones no tenían que ver con las caricaturas en concreto, sino con las humillaciones y frustraciones asociadas a la actitud imperialista de Occidente. En las semanas posteriores a las manifestaciones, los periodistas compitieron entre sí a la hora de enumerar las razones «reales» de los disturbios: la ocupación israelí, la insatisfacción con el régimen proestadounidense de Musharraf en Pakistán, el antiamericanismo en Irán, etc. El problema de esta línea de argumentación está claro si la extendemos al antisemitismo en sí mismo: el antisemitismo musulmán no tiene que ver «realmente» con los judíos, sino con una manifestación desplazada acerca de la explotación capitalista. Pero esta excusa sólo lo empeora todo para los musulmanes y nos fuerza lógicamente a preguntar: ¿por qué no nos muestran la causa VERDADERA?

Por otro lado, una acusación no menos convincente puede hacerse contra Occidente. Pronto se supo que el periódico danés que publicó las caricaturas de Mahoma, en un descarado despliegue de prejuicios, había rechazado previamente caricaturas de Cristo por ser demasiado ofensivas. Además, antes de recurrir a manifestaciones públicas, los musulmanes daneses intentaron durante meses seguir el camino «europeo» del diálogo,

sivas, los hombres están cada vez menos interesados en la relación sexual, y lo consideran más un deber que un placer.

pidiendo ser recibidos por las autoridades gubernamentales. Se les ignoró. La realidad subyacente es el auge de la xenofobia en Dinamarca, que señala el fin del mito de la tolerancia escandinava. Finalmente, debemos examinar las diversas prohibiciones y limitaciones que subyacen a la llamada libertad de prensa de Occidente. ¿No es el Holocausto un hecho sagrado e intocable? En el momento en que las protestas musulmanas estaban aumentando, el historiador británico David Irving estaba en una prisión austríaca cumpliendo una condena de tres años por haber expresado sus dudas acerca del Holocausto en un artículo publicado quince años antes.[4]

¿Cómo debemos interpretar estas prohibiciones legales contra el cuestionamiento (público) del (los) hecho(s) del Holocausto? El sentido común moral nos dice con razón que hay algo falso en todo ello: la legalización del estatus intocable del Holocausto es, en cierto sentido, la versión más refinada y perversa de la negación del Holocausto.[5] Aun cuando admiten plenamente el (los) hecho(s) del Holocausto, tales leyes neutralizan su eficacia simbólica. Con ellas la memoria del Holocausto se externaliza, de modo que el individuo se ve eximido de su impacto. Así, podría responder con toda tranquilidad a los críticos: «Está escrito en nuestra ley,

4. Esto, por supuesto, no justifica a Irving, que fue invitado a Austria por un partido de extrema derecha y sabía que iba a ser arrestado.

5. Y en tanto que cualquier cálculo es inmediatamente descalificado, podría imaginarse el nivel último de obscenidad en el debate acerca del nivel «tolerable» de muertos, que se haría eco del debate sobre la tasa de alcohol en sangre para los conductores; ¿deberían ser 5,5 millones, o se sigue siendo un historiador respetable si se deja el número «tan sólo» en 5,3 millones?

que se ocupa de ello, así que se trata de estar atentos. ¿Qué más quieren? ¡Déjenme llevar mi vida en paz!». Desde luego, la idea subyacente no es que necesitemos un David Irving para resucitar nuestra memoria histórica del Holocausto y despertarnos del sueño dogmático de la confianza en la memoria oficial externa(lizada). Es que a veces la admisión expresa de un crimen puede ser el modo más eficaz de eludir la responsabilidad.

El equivalente musulmán de esta hipocresía legalista es la extraña incoherencia de sus propias referencias al Holocausto. El periódico jordano *Ad-Dustour* publicó el 19 de octubre de 2003 una tira cómica en la que se mostraban las vías férreas que conducían al campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau con banderas israelíes reemplazando a las nazis. El cartel en árabe reza: «Franja de Gaza o campo de exterminio israelí». (Es interesante notar cómo esta identificación del ejército israelí con los nazis fue extrañamente reproducida por los colonos de Gaza, que, cuando eran evacuados por las Fuerzas de Defensa de Israel, también identificaban a los autobuses y camiones proporcionados por las FDI con los trenes que llevaban a los judíos a Auschwitz, y de hecho afirmaban que podía ocurrir otro holocausto, otra destrucción de la nación judía si no se ponía fin a esos nuevos traslados. Aquí se encuentran dos ejemplos opuestos pero relacionados de la brutal instrumentalización del Holocausto.) Esta idea de que las políticas de Israel respecto a los palestinos eran comparables a las acciones nazis contra los judíos contradice la negación del Holocausto. El chiste que exponía Freud para hacer comprensible la extraña lógica de los sueños arroja luz sobre la lógica que actúa en este caso: 1) Yo nunca cogí tu tetera; 2) te la devolví intacta; 3) la tetera

estaba ya rota cuando me la prestaste. Tal enumeración de argumentos incoherentes, desde luego, confirma por negación lo que pretende negar: que te devolví la tetera rota. ¿No caracteriza esta incoherencia el modo en que los radicales islamistas responden al Holocausto? 1) El Holocausto no ocurrió; 2) ocurrió, pero los judíos se lo merecían; 3) los judíos no se lo merecían, pero han perdido el derecho a lamentarse al hacer a los palestinos lo que los nazis les hicieron a ellos.

En diciembre de 2005 Ahmadinejad, presidente de Irán, insinuó en una intervención en La Meca que la culpabilidad por el Holocausto llevó a los países europeos a apoyar la creación del Estado de Israel.

> Algunos países europeos insisten en que Hitler asesinó a millones de judíos inocentes en hornos crematorios, hasta tal punto que si alguien prueba lo contrario, condenan a esa persona y la encierran en la cárcel. [...] Aunque no aceptemos esa afirmación, suponiendo que sea cierta, nuestra pregunta para los europeos es: ¿apoyan a los ocupantes de Jerusalén a causa del asesinato de judíos que perpetró Hitler? [...] Si los europeos son honestos, deberían dar una parte de su territorio (Alemania, Austria u otros países) a los sionistas, y así los sionistas podrían establecer su Estado en Europa. Ofreced parte de Europa, y nosotros lo apoyaremos.

Esa afirmación es repugnante pero a la vez acierta en algo. La parte repugnante es, desde luego, la negación del Holocausto y algo más problemático, la insinuación de que los judíos merecían el Holocausto. («No aceptamos esta afirmación»: ¿cuál?, ¿que Hitler asesinó a millones de judíos o *que los judíos eran inocentes* y no merecían ser asesinados?) Lo que sí es correcto en la declaración citada es el recuerdo de la hipocresía europea: los europeos pretendían expiar su culpa con la tierra de otro pueblo. Así que cuando el portavoz del gobierno israelí Ra'anan Gissin respondió a Ahmadinejad: «Permítame recordarle, señor Ahmadinejad, que estábamos aquí mucho antes que sus ancestros; por tanto, tenemos derecho a estar aquí, en la tierra de nuestros antepasados, y a vivir aquí», evocaba un derecho histórico que, de aplicarse universalmente, nos llevaría a una matanza generalizada. Dicho de otro modo, ¿puede concebirse un mundo en el que los grupos étnicos continuamente «recordasen» a sus vecinos que estaban allí antes que él, aun cuando eso fuera hace un millar de años, y utilizar esta circunstancia para justificar sus esfuerzos para apoderarse de la tierra del vecino? Siguiendo este mismo razonamiento, una escritora francesa judía, Cécile Winter, propuso un interesante experimento mental: imaginemos Israel tal y como es y su historia a lo largo del último medio siglo, pero *ignorando* el hecho de que los judíos estaban estigmatizados por su carácter de víctima absoluta, y por tanto más allá del reproche moral. Lo que nos queda entonces es una típica historia de colonización.[6]

Pero ¿por qué debemos *abstraernos* del Holocausto cuando juzgamos las políticas de Israel respecto a los palestinos? No porque sean comparables, sino porque el Holocausto fue un crimen muchísimo más grave. La auténtica necesidad de evocar el Holocausto como defensa de las actuaciones israelíes implica subrepticiamente que Israel está cometiendo crímenes tan horribles que sólo la baza del Holocausto puede redimirlos.

6. Véase Alain Badiou y Cecile Winter, *Circonstances*, vol. 3, *Portées du mot «juif»*, París, Leo Scheer, 2005.

¿Significa esto que uno deba ignorar el Holocausto cuando se enfrenta a la política actual, puesto que cualquier uso del mismo para legitimar los actos políticos equivale a una instrumentalización obscena? Tal proceder, sin embargo, se acerca demasiado a la obscenidad (pseudo)izquierdista según la cual cualquier mención del Holocausto en el discurso político actual es un fraude, una manipulación para ocultar los crímenes israelíes contra los palestinos (o, más generalmente, para minimizar el no menos terrible sufrimiento del tercer mundo, donde la referencia al Holocausto permite a los colonizadores presentarse como las víctimas auténticas y definitivas). Nos vemos entonces atrapados en una antinomia kantiana (aunque podría ser demasiado obsceno denominar a esto «la antinomia de la razón del Holocausto»): si bien toda referencia positiva al Holocausto supone una instrumentalización, la reducción de cualquier referencia al Holocausto a tal instrumentalización (por ejemplo, la imposición de silencio total acerca del Holocausto en el discurso político) es no menos inaceptable.

Pero quizás esta referencia a Kant proporciona también una solución: según la argumentación kantiana del «uso negativo de la razón» como el único legítimo cuando se trata del noúmeno, deberíamos limitar su uso al aspecto negativo. La única referencia permitida al Holocausto debería ser la negativa. El Holocausto no debería ser evocado para justificar o legitimar medidas políticas, sino tan sólo para deslegitimar (algunas) medidas, para imponer limitaciones a nuestros actos políticos. Está justificado condenar actos que despliegan una *hybris* cuya expresión extrema fue el Holocausto.

¿Y si en tal caso las caricaturas del islam no fueran más que manifestaciones violentas antidanesas que ofrecen una imagen ridícula del islam perfectamente adaptada al cliché occidental? La ironía final, desde luego, es que la ira de las turbas musulmanas se dirigió hacia la Europa que contiene a los antiislámicos, como la conocida periodista Oriana Fallaci, que murió en septiembre de 2006, percibida incluso como demasiado tolerante hacia el islam. Y, dentro de Europa, contra Dinamarca, parte del propio modelo de tolerancia que representa Escandinavia. Esta constelación reproduce a la perfección la paradoja del superyó: cuanto más obedeces lo que el otro exige de ti, más culpable te sientes. Es como si cuanto más toleraras el islam, mayor fuera la presión que ejerce sobre ti.

Oriana Fallaci era la mujer intolerante que actuaba como síntoma de los hombres tolerantes. En los libros escritos en sus últimos años, rompió dos reglas cardinales: su escritura era apasionada y plenamente comprometida, y despreciaba totalmente el mantra políticamente correcto del respeto por el otro.[7] Fallaci sostenía que la continua guerra contra el terror no era un choque de civilizaciones, sino un choque entre civilización y barbarie. El enemigo no es el uso indebido del islam en términos políticos, sino el islam mismo. El peligro que acecha desde dentro es la actitud predominante en Europa. Su tesis es que Europa había capitulado espiritualmente: preocupada por hacer valer su identidad cultural y política, se trata a sí misma como una provincia del islam. En repetidas ocasiones Fallaci llama la

7. Véase Oriana Fallaci, *The Rage and the Pride*, Nueva York, Rizzoli, 2002 (trad. cast.: *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002); *The Force of Reason*, Nueva York, Rizzoli, 2006 (trad. cast.: *La fuerza de la razón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005).

atención sobre la asimetría de la tolerancia: Europa se disculpa todo el tiempo, apoya la construcción de nuevas mezquitas, anima al respeto mutuo, etc., mientras que en algunos países musulmanes la conversión al cristianismo se castiga con la muerte. La postura inflexible de Fallaci es quizá la razón de que sus libros sean marginados y percibidos como inaceptables, pues después de reclamar el apoyo mutuo contra la amenaza fundamentalista Bush, Blair e incluso Sharon no olvidan elogiar al islam como religión de amor y tolerancia que no tiene nada que ver con los despreciables actos terroristas llevados a cabo en su nombre.

Fallaci era una atea del liberalismo ilustrado, no una fundamentalista cristiana, y es demasiado fácil rechazar sus últimos libros como una explosión de racismo histérico. Su extraordinario éxito la convirtió en una especie de sujeto excrementicio «intocable», y el azoramiento que provocó en los liberales multiculturalistas demostró que había alcanzado el punto espinoso del liberalismo, su zona «reprimida».

Pero el error de Fallaci era que se tomaba en serio el servil «respeto» multicultural al otro musulmán. No fue capaz de ver que este «respeto» es un fraude, un signo del racismo oculto y condescendiente. En otras palabras, lejos de oponerse a la tolerancia multicultural, lo que hizo Fallaci fue sacar su núcleo oculto. En una entrevista publicada en *Ha'aretz* el 18 de noviembre de 2005, el filósofo francés Alain Finkielkraut declaró acerca de las explosiones de violencia urbana en las *banlieues* de París: «Si un árabe incendia una escuela, es una revuelta. Si lo hace un hombre blanco, es fascismo. [...] Poco a poco, la generosa idea de una guerra contra el racismo se va convirtiendo monstruosamente

en una ideología falaz. En el siglo XXI el antirracismo será lo que el comunismo fue para el siglo XX: una fuente de violencia». Finkielkraut tiene razón, pero por motivos erróneos: lo que está mal en la lucha políticamente correcta del multiculturalismo contra el racismo no es su excesivo antirracismo, sino su racismo encubierto.

Comparemos dos afirmaciones de George W. Bush para observar esto en detalle. En su discurso inaugural de febrero de 2005, Bush proclamó: «Estados Unidos no pretende que los disidentes encarcelados prefieran sus cadenas o que las mujeres celebren la humillación y la servidumbre». Junto a esto debemos colocar las repetidas declaraciones de Bush acerca de que el islam es una gran religión pacífica, que los fundamentalistas *malinterpretan*. Un multiculturalista liberal tenderá a rechazar la primera afirmación por tratarse de una expresión de imperialismo cultural, y calificará la segunda de aceptable, aunque en realidad sea una máscara para la hipocresía. Quizá deba invertirse esta valoración y seguirla sin miedo hasta sus últimas consecuencias. Lo más problemático del «respeto hacia el islam» que muestran las declaraciones de Bush no es su hipocresía, el hecho de que encubren un racismo subyacente y el imperialismo cultural eurocéntrico, sino el contenido real de esas afirmaciones. El juego de redimir la verdad interior de una religión o ideología y separarla de su explotación política posterior o secundaria es simplemente falso. Es no filosófico. Tenemos que ser despiadados con respecto al islam, al cristianismo y hasta con el marxismo. Lo verdaderamente hipócrita es la primera afirmación de Bush: deberíamos apoyarla del todo, aunque advirtiendo al mismo tiempo que los actos políticos de Bush no la secundan.

El círculo de tiza de Jerusalén

Con todo, resulta demasiado fácil ganar puntos en este debate mediante inversiones ingeniosas que pueden seguirse de forma indefinida, de modo que detengamos esta discusión imaginaria y arriesguémonos a dar un paso hacia el «corazón de las tinieblas» del conflicto de Oriente Próximo. Muchos pensadores políticos conservadores (y no sólo conservadores), desde Blaise Pascal a Immanuel Kant y Joseph de Maistre, elaboraron la noción de los orígenes ilegítimos del poder, del «crimen fundador» sobre el que se construyen los Estados, razón de la existencia de «mentiras piadosas» bajo la apariencia de narraciones heroicas de los orígenes. Respecto a tales ideas, lo que suele decirse acerca de Israel es bastante cierto: la desgracia de Israel es que se estableció como Estado-nación uno o dos siglos después, cuando tales crímenes fundadores ya no eran aceptables. La ironía última de todo ello es que ¡fue la influencia intelectual judía la que contribuyó al auge de esa inaceptabilidad!

Durante mi última visita a Israel se me acercó un intelectual israelí que, consciente de mis simpatías palestinas, me preguntó con sorna: «¿No te avergüenza estar aquí, en Israel, en este Estado criminal, ilegal? ¿No te preocupa que tu estancia aquí contamine tus credenciales izquierdistas y te haga cómplice del crimen?».

Con toda sinceridad debo admitir que, cada vez que viajo a Israel, experimento esa extraña emoción del que entra en un territorio prohibido donde impera la violencia ilegítima. ¿Significa esto que soy (no tan) secretamente un antisemita? Pero ¿y si lo que me perturba es precisamente que me encuentro en un Estado que todavía no ha borrado la «violencia» de sus orígenes «ilegítimos», reprimiéndolos en un pasado inmemorial? En este sentido, a lo que nos enfrenta el Estado de Israel es al pasado borrado de *todo* poder estatal.

¿Por qué somos más sensibles a esta violencia en la actualidad? Precisamente porque, en un universo global que se legitima con una moralidad global, los Estados soberanos no están ya exentos de valoración moral, sino que son tratados como agentes morales que pueden ser castigados por sus crímenes, por muy discutida que sea la cuestión de quién ejerce la justicia y quién juzga al juez. La soberanía del Estado está por tanto severamente constreñida. Esto da cuenta del valor emblemático del conflicto de Oriente Próximo: nos señala lo frágil y permeable que es la frontera que separa el poder «ilegítimo» no estatal del poder «legítimo» estatal. En el caso del Estado de Israel, sus orígenes «ilegítimos» no se han ocultado todavía. Sus efectos aún se sienten. Todo ello nos trae a la mente el lema de Bertolt Brecht en *La ópera de cuatro cuartos*: ¿qué es el robo de un banco comparado con la fundación de un banco? En otras palabras, ¿qué es el robo que vulnera la ley comparado con el robo que tiene lugar dentro de los límites de la ley? Uno se sentiría tentado a proponer una nueva variación de este lema: ¿qué es un acto de terrorismo frente a un poder estatal que hace la guerra contra el terror?

Cuando los desesperados observadores occidentales se preguntan por qué persisten los palestinos en su terco apego a la tierra y rechazan disolver su identidad en el amplio mar árabe, están exigiendo que los palestinos ignoren precisamente lo que es la «ilegítima» violencia fundadora del Estado de Israel. En un desplie-

gue de justicia poética que impone la ironía de la historia, los palestinos están devolviendo a Israel su propio mensaje en su forma invertida verdadera. Ahí se encuentra el apego patológico a la tierra, lo cual implica el derecho a retornar a ella miles de años después: una negación de facto de la desterritorialización que caracteriza presuntamente al capitalismo global de hoy en día. Pero el mensaje invertido va más allá. Imaginemos que se nos presentara la siguiente declaración en los medios actuales:

> Nuestros enemigos nos llamaron terroristas. [...] Personas que no eran nuestros amigos ni nuestros enemigos [...] también usaron este nombre latino. [...] Y aun así, no éramos terroristas. [...] Los orígenes históricos y lingüísticos del término político «terror» demuestran que no puede ser aplicado a una guerra revolucionaria de liberación. [...] Los luchadores por la libertad deben armarse, pues de otro modo serán aplastados al amparo de la noche. [...] ¿Qué relación existe entre la lucha contra la opresión, en pro de la dignidad del hombre y el «terrorismo»?

Automáticamente podríamos atribuir estas palabras a un grupo terrorista islámico y condenarlo de inmediato. Sin embargo, el autor de estas palabras no es otro que Menachem Begin en los años en que la Haganah luchaba contra las fuerzas británicas en Palestina.[8] Resulta interesante que, en aquellos años de la lucha judía contra el ejército británico en Palestina, el término «te-

8. Menachem Begin, *The Revolt*, Nueva York, Dell, 1977, págs. 100-101 (trad. cast.: *La rebelión: historia del Irgun contra las fuerzas británicas en Palestina*, Barcelona, Plaza y Janés, 1981).

rrorista» tuviera una connotación positiva. Hagamos ahora otro experimento mental: supongamos que leemos en la prensa una carta abierta titulada «Carta a los terroristas de Palestina»:

> Mis valerosos amigos: No daréis crédito a lo que os escribo, dados los tiempos que vivimos; pero os doy mi palabra de escritor de que lo que escribo es cierto. Los palestinos de Estados Unidos están con vosotros. Sois sus héroes. Sois la sonrisa que llevan impresa en su rostro. Sois la pluma de sus sombreros. Sois la primera respuesta que da sentido al Nuevo Mundo. Cada vez que explotáis un arsenal israelí o destrozáis una cárcel israelí o saltáis por los aires una línea férrea israelí o asaltáis un banco israelí o pasáis por vuestras armas y bombas a los traidores israelíes e invasores de vuestra madre patria, los palestinos de Estados Unidos tienen un breve descanso en sus corazones.

Una carta abierta muy similar fue publicada a finales de la década de 1940 en la prensa estadounidense por nada menos que Ben Hecht, el célebre guionista de Hollywood. Todo lo que he hecho es sustituir la palabra «judíos» por «palestinos» y «británicos» por «israelíes».[9] Es interesante ver a los líderes de la primera generación israelí confesando el hecho de que sus exigencias sobre la tierra palestina no pueden fundarse en la justicia universal, sino que nos enfrentamos a una simple guerra de conquista entre dos grupos en la que no hay mediación posible. Ésta es la razón por la que David Ben Gurion, primer ministro israelí, escribió:

9. La carta apareció como un anuncio a plena página en el *New York Post*, 14 de mayo de 1947, pág. 42.

> Cualquiera puede ver el alcance de los problemas en las relaciones entre árabes y judíos. Pero nadie ve que no tienen solución. ¡No hay solución! Aquí se abre un abismo, y nada puede unir ambos lados. [...] Nosotros queremos esta tierra para nuestro pueblo; los árabes quieren que esta tierra sea para su pueblo.[10]

El problema que presenta esta declaración está claro: tal exención de toda consideración moral respecto a los conflictos étnicos por la tierra ha dejado de ser aceptable. Por esta razón el modo en que lo afronta el famoso cazador de nazis Simon Wiesenthal, en su *Justice, not Vengeance*, resulta tan profundamente problemático:

> Algún día tendremos que ser conscientes de que es imposible establecer un Estado sin que ciertas personas que han vivido antes en la región vean restringidos sus derechos. (Porque donde no ha vivido gente es imposible que viva nadie.) Uno debe contentarse con que estas infracciones se mantengan dentro de un límite y que relativamente pocas personas se vean afectadas por ellas. Eso es lo que sucedió cuando se fundó Israel. [...] Al fin y al cabo, aquí había una población judía asentada desde hace tiempo, mientras que la población palestina estaba dispersa y tenía numerosas opciones a la hora de ceder terreno.[11]

Lo que Wiesenthal está defendiendo es nada menos que la violencia fundadora con rostro humano; esto es,

10. Citado de la revista *Time*, 24 de julio de 2006.
11. Simon Wiesenthal, *Justice, not vengence*, Londres, Mandarin, 1989, pág. 266 (trad. cast.: *Justicia, no venganza*, Barcelona, Ediciones B, 1989).

una violencia con vulneraciones controladas. (En cuanto a la dispersión de los colonos, la población del territorio palestino en 1880 era de 25.000 judíos y 620.000 palestinos.) Sin embargo, desde nuestra perspectiva actual la frase más interesante del ensayo de Wiesenthal se encuentra en la página anterior, donde escribe: «El Estado siempre victorioso de Israel no puede depender por siempre de la simpatía debida a las víctimas».[12] Wiesenthal parece querer decir que ahora que el Estado de Israel es «continuamente victorioso», no necesita ya conducirse como una víctima, sino que puede reafirmar plenamente su fuerza. Esto puede ser cierto, siempre que se añada que tal posición de poder conlleva nuevas responsabilidades. En la actualidad el problema reside en que el Estado de Israel, aunque «continuamente victorioso», todavía depende de la imagen de los judíos como víctimas para legitimar su política de poder y para denunciar a sus críticos como simpatizantes encubiertos del Holocausto. Arthur Koestler, el gran converso anticomunista, hizo una profunda reflexión: «Si el poder corrompe, lo inverso también es cierto: la persecución corrompe a las víctimas, aunque quizá de formas más sutiles y trágicas».

Éste es el defecto fatal que presenta el único argumento consistente acerca de la creación de un Estado-nación judío después del Holocausto. Al crear su propio Estado, los judíos no volverían a quedar a merced de los Estados de la diáspora ni de la tolerancia e intolerancia de la mayoría de ellos. Aunque esta línea argumentativa es diferente de la religiosa, debe basarse asimismo en la tradición religiosa para justificar la localización geográ-

12. Ibíd., pág. 265.

fica de ese nuevo Estado. De otro modo nos encontraríamos en la misma situación que ese loco del chiste que busca su billetera perdida bajo la luz de las farolas y no en la esquina donde la perdió porque se ve mejor bajo la luz: dado que era más fácil, los judíos tomaron la tierra de los palestinos y no de aquellos que tanto sufrimiento les causaron y que por tanto debían compensarles.

Robert Fisk, un periodista británico que vive en el Líbano, realizó un documental acerca de la crisis de Oriente Próximo en el que muestra que

> sus vecinos árabes, refugiados palestinos, le habían mostrado la llave de una casa que tuvieron un tiempo en Haifa, antes de que les fuera arrebatada por los israelíes. De modo que visitó a la familia judía que vivía en la casa y les preguntó de dónde venían. La respuesta fue Chrzanow, un pueblo cercano a Cracovia, en Polonia, y le mostraron una foto de su antigua casa, que habían perdido durante la guerra. Así que viajó a Polonia y buscó a la mujer que vivía en la casa de Chrzanow. Ella era una «repatriada» de Lemberg, actualmente parte de Ucrania occidental. No era difícil imaginar el siguiente eslabón en la cadena. La repatriada había sido expulsada de su ciudad natal cuando ésta fue anexionada por la Unión Soviética. Sin duda su casa fue ocupada por los rusos que habían sido trasladados por el régimen de posguerra en su campaña por sovietizar la ciudad.[13]

Y la historia continúa, desde luego: esta familia rusa probablemente se desplazó desde una casa en Ucrania oriental que fue destruida por los alemanes en el duro combate del frente del Este. Es aquí cuando viene el

13. Norman Davies, *Europe at war*, Londres, Macmillan, 2006, pág. 346.

Holocausto: la referencia al Holocausto permite a los israelíes eximirse de esta cadena de sustituciones. Pero aquellos que evocan el Holocausto de este modo lo manipulan, instrumentalizándolo para los usos políticos del momento.

El gran misterio del conflicto palestino-israelí es por qué ha persistido durante tanto tiempo cuando todo el mundo conoce la única solución viable: la retirada de los israelíes de Cisjordania y Gaza, el establecimiento de un Estado palestino, así como algún tipo de compromiso respecto a Jerusalén. Siempre que el acuerdo ha parecido estar al alcance de la mano, ha terminado esfumándose. ¿Cuántas veces ha sucedido que, justo cuando parece que sólo falta encontrar una formulación precisa de algunos detalles menores para llegar a la paz, todo se cae de repente, mostrando la fragilidad del compromiso negociado? El conflicto de Oriente Próximo ha adoptado la forma de un síntoma neurótico: todo el mundo sabe cómo superar el obstáculo, pero nadie quiere apartarlo, como si hubiese una especie de beneficio patológico libidinoso para quien persista en el punto muerto.

Precisamente por esta razón la crisis de Oriente Próximo es un punto delicado en toda política pragmática que trate de resolver problemas paulatinamente y de un modo realista. En este caso, lo utópico es la idea de que un enfoque «realista» sí que funcionará ya que la única solución «realista» para este problema es la *grande*, esto es, solucionar el problema de raíz. Aquí se aplica el viejo lema de 1968: *Soyons réalistes, demandons l'impossible!* Sólo un gesto radical que parece «imposible» dentro de las coordenadas existentes solucionará el problema con realismo. Quizá la solución «que todo el mundo conoce» como la única viable —la retirada de los israelíes de

Cisjordania y Gaza, el establecimiento de un Estado palestino— no funcione, pues hay que cambiar todo el contexto, la situación entera, teniendo la solución de un solo Estado en el horizonte.

Podríamos hablar entonces de un *nudo* sintomático: ¿no podría ser que, en el conflicto entre israelíes y palestinos, los papeles típicos se hayan invertido de algún modo, se hayan retorcido como en un nudo? Israel, que representa oficialmente la modernidad liberal occidental en la zona, se legitima en términos de su identidad étnico-religiosa, mientras que los palestinos, tildados de «fundamentalistas» premodernos, legitiman sus exigencias en los términos de la ciudadanía secular. (Resulta tentador aventurar la hipótesis de que fue la ocupación israelí de los territorios palestinos la que empujó a los palestinos a percibirse a sí mismos como una nación separada en busca de su propio Estado, no sólo como parte de la masa árabe.) Así llegamos a la paradoja del Estado de Israel, esa isla de la supuesta modernidad democrática liberal en Oriente Próximo, que contrarresta las exigencias árabes con una afirmación étnico-religiosa aún más «fundamentalista» de su tierra sagrada. La ironía ulterior es que, según algunas encuestas, los israelíes son la nación más atea del mundo: alrededor del 70 % no creen en ningún dios. Su referencia a la tierra depende de una negación fetichista: «Sé muy bien que Dios no existe, pero aun así creo en que nos dio la tierra del Gran Israel». Y, como nos cuenta la historia del nudo gordiano, el único modo de resolver tal punto muerto no es desenredar el nudo, sino cortarlo. Pero ¿cómo? Badiou ha tratado recientemente esta cuestión:

> La fundación de un Estado sionista era una realidad de múltiples aspectos, profundamente compleja. Por una parte tenemos un acontecimiento que forma parte de un acontecimiento mayor: el auge de los grandes proyectos revolucionarios, tanto comunistas como socialistas, la idea de fundar una sociedad completamente nueva. Por otra parte tenemos su contrario, otro acontecimiento que forma parte de otro mayor: el colonialismo, la conquista brutal de un pueblo venido de Europa y asentado en la nueva tierra donde vivía otro pueblo. Israel es una extraordinaria mezcla de revolución y reacción, de emancipación y opresión. El Estado sionista debe materializar lo que tenía en sí mismo de justo y nuevo. Debe convertirse en el menos racial, menos religioso y menos nacionalista de los Estados. El Estado más universal de todos.[14]

Aunque haya algo de verdad en esta visión, el problema permanece: ¿puede uno realmente desatar el nudo y separar los dos aspectos de Israel, en el sentido de que se completará el proyecto revolucionario del Estado sionista sin su sombra colonialista? Esto se asemeja a la legendaria respuesta condicional que dio un político estadounidense de la década de 1920 a la pregunta «¿Apoyaría la prohibición del vino?»: «Si con vino alude usted a la terrible bebida que arruinó a miles de familias, haciendo de los maridos despojos humanos que pegaban a sus mujeres e ignoraban a sus hijos, estoy totalmente de acuerdo con la prohibición. Pero si se refiere a la noble bebida de fantástico sabor que hace de cada comida un placer, ¡entonces estoy contra la prohibición!».

14. Alain Badiou, «The question of Democracy», *Lacanian Ink*, nº 28, otoño de 2006, pág. 59.

Quizá necesitemos algo más, no sólo trazar la línea de demarcación entre el Israel bueno y el Israel malo, sino un auténtico cambio de las coordenadas de la situación presente. El ex primer ministro israelí Isaac Rabin dio el primer gran paso en esta dirección cuando reconoció a la OLP como el representante legítimo de los palestinos y por tanto el único interlocutor válido en las negociaciones. Cuando Rabin anunció el giro de la política israelí de «no negociación con la OLP, una organización terrorista» y pronunció las simples palabras: «Acabemos con esta farsa de negociaciones con palestinos sin vínculos públicos con la OLP y comencemos a hablar con nuestros interlocutores reales», la situación de Oriente Próximo cambió de la noche a la mañana. En ello reside el efecto de un acto político real: hace de lo impensable algo pensable. Aunque era laborista, Rabin realizó un gesto que caracteriza a los políticos conservadores: sólo un De Gaulle podía garantizar la independencia de Argelia, sólo un conservador como Nixon pudo establecer relaciones con China.[15]

Entonces, ¿qué puede constituir un *acto* de este tipo para los árabes de hoy día? Hacer lo que Edward Norton hace en *El club de la lucha*: *atacarse primero a sí mismos*, dejar de echar toda la culpa a los judíos, como si la expansión sionista en Palestina fuese el origen y garante simbólico de todas las desventuras árabes, de modo que la victoria sobre Israel sea siempre la condición *sine qua non* de la autoafirmación árabe. Los palestinos que afirman que la liberación de su territorio de la ocupación israelí impulsará la democratización del mundo árabe se equivocan. Las cosas son de otra manera. Se debería *comenzar* por ocuparse abiertamente de los regímenes corruptos clericales y militares, desde Siria hasta Arabia Saudí, que utilizan la ocupación israelí para legitimarse. Lo paradójico es que esa obsesión con Israel es la razón por la que los árabes están perdiendo la batalla. El sentido básico de *yihad* en el islam no es el de guerra contra el enemigo externo, sino el de esfuerzo de purificación interna. La lucha debe centrarse en el propio fracaso y en la debilidad moral, así que quizá los musulmanes debieran practicar más activamente el verdadero sentido de *yihad*. Los tres agentes principales de la guerra contra el terror (Estados Unidos después del 11 de septiembre, Israel y los árabes) se ven como víctimas y usan su victimización para legitimar su política expansionista. En cierto sentido, el 11 de septiembre llegó en el momento idóneo para justificar el agresivo expansionismo militar de Estados Unidos: ahora que somos también víctimas, podemos defendernos y contraatacar. La alianza Estados Unidos-Israel, esa extraña asociación entre la nación (desarrollada) más grande del mundo que insiste en la separación entre religión y Estado, y el pueblo más irreligioso del mundo que insiste en la naturaleza religiosa de su Estado, puede presentarse como un eje de víctimas.

15. De manera similar, uno debería elogiar a Ehud Barak su respuesta a Gideon Levy en Ha'aretz, cuando Barak fue interrogado acerca de lo que habría hecho si hubiese nacido palestino: «Me habría unido a una organización terrorista».

Así llegamos a la cuestión capital: ¿cuál podría ser hoy en día el acto verdaderamente radical en términos ético-políticos en Oriente Próximo? Para israelíes y árabes, sería la renuncia (política) al control de Jerusalén, esto es, aprobar la transformación de la ciudad vieja de en un enclave extraestatal de culto religioso controlado (temporalmente) por alguna fuerza neutral inter-

nacional. Lo que ambos lados deberían aceptar es que, renunciando al control político de Jerusalén, no están renunciando a nada, sino que están *obteniendo* la conversión de Jerusalén en un lugar sagrado auténtico, ajeno a lo político. Lo que podrían perder es precisamente lo que en sí mismo merece ser perdido: la reducción de la religión a una baza más en el juego del poder político. Esto podría ser un auténtico acontecimiento en Oriente Próximo, la explosión de una universalidad política verdadera en el sentido paulino de «para nosotros no hay judíos ni palestinos». Ambas partes tendrían que darse cuenta de que esta renuncia al Estado-nación étnicamente «puro» es una liberación para ellos mismos, no un mero sacrificio que deba hacer el otro.

Volvamos ahora a la historia del círculo de tiza caucasiano sobre la que Brecht basó una de sus últimas obras. En la época antigua una madre biológica y una madrastra apelan a un juez del Cáucaso para que decida a quién pertenece el niño. El juez dibuja un círculo de tiza en el suelo, coloca al bebé en el medio y dice a las dos mujeres que cojan un brazo cada una: el niño pertenecerá a la que lo saque antes del círculo. Cuando la madre verdadera percibe el dolor del niño, tironeado en diferentes direcciones, le deja libre por compasión. Desde luego, el juez le dio el niño a ella, puesto que había sido ella la que había manifestado un auténtico amor maternal. En la argumentación expuesta anteriormente, podemos imaginar un círculo de tiza con Jerusalén en disputa. El que realmente ame Jerusalén lo dejará ir antes que verlo sufrir por la lucha. Por supuesto, la ironía suprema es que esta anécdota brechtiana es una variación del juicio del rey Salomón del Antiguo Testamento, quien, sabiendo que no había un modo justo de

resolver el dilema maternal, propuso una solución en dos pasos: debían cortar al hijo en dos y entregar a cada madre una mitad. La madre auténtica, desde luego, renunciaba a su reclamación sobre el niño.

Judíos y palestinos comparten el hecho de que la existencia en la diáspora forma parte de sus vidas, de su auténtica identidad. ¿Y si se uniesen en este aspecto, no en cuanto a la ocupación, posesión o división del mismo territorio, sino manteniendo su territorio compartido como un refugio para los condenados a vagar? ¿Y si Jerusalén no se convirtiese en su lugar, sino en un sitio destinado a los que carecen de espacio? Esta solidaridad compartida es el único terreno para la auténtica reconciliación: así se comprendería que, al luchar con el otro, uno lucha contra lo que es más vulnerable en la propia vida. Lo cual explica por qué, siendo plenamente conscientes de cuán grave puede ser este conflicto y sus consecuencias potenciales, debemos insistir más que nunca en que nos hallamos ante un conflicto *falso*, un conflicto que difumina y confunde la auténtica zona de combate.

La religión anónima del ateísmo

En la furiosa turba musulmana nos encontramos con el límite de la tolerancia multicultural del liberalismo, de su propensión a autoinculparse y su esfuerzo por «comprender» al otro. El otro se ha convertido en un otro real, real en cuanto a su odio. Aquí está en esencia la paradoja de la tolerancia: ¿hasta dónde puede llegar la tolerancia respecto a la intolerancia? Todas esas fórmulas hermosas, políticamente correctas y liberales

sobre cómo las caricaturas de Mahoma eran insultantes e insensibles, aunque las reacciones violentas a las mismas eran también inaceptables, acerca de cómo la libertad trae consigo una responsabilidad y que no se debería abusar de ella, muestran sus limitaciones. ¿Qué es esa famosa «libertad con responsabilidad» sino una nueva versión de la vieja paradoja de la elección forzada? Se te concede la libertad de elección a cambio de que hagas la elección acertada; te dan libertad siempre que no la uses realmente.

¿Cómo podemos romper este círculo vicioso de oscilación eterna entre los pros y los contras que lleva a la razón tolerante a un punto muerto debilitador? Sólo hay un modo: rechazando los términos en que se plantea la cuestión. Como Gilles Deleuze subrayó en repetidas ocasiones, no sólo hay soluciones correctas y equivocadas a los problemas, también hay problemas correctos y erróneos. Percibir este problema como una cuestión que atañe a la correcta medida entre el respeto por el otro frente a nuestra propia libertad de expresión es una mistificación. No resulta sorprendente que, tras un análisis más detallado, ambos polos revelen su secreta solidaridad. El lenguaje del respeto es el lenguaje de la tolerancia liberal, y el respeto sólo tiene sentido como respeto hacia aquellos con los que *no* estoy de acuerdo. Cuando los musulmanes ofendidos piden respeto por su otredad, están aceptando el marco del discurso tolerante liberal. Por otro lado, la blasfemia no revela sólo una actitud de odio, de intentar golpear al otro donde más le duele, en el núcleo fundamental de su creencia, sino que, en sentido estricto, es también un problema religioso, pues sólo funciona dentro del marco de un espacio religioso.

Lo que se esconde en el horizonte si evitamos este sendero es una perspectiva de pesadilla, una sociedad regulada por un pacto perverso entre los fundamentalistas religiosos y los políticamente correctos apóstoles de la tolerancia y el respeto por las creencias del otro: una sociedad inmovilizada por la preocupación de no herir al otro, no importa cuán cruel y supersticioso sea y qué tipo de individuos estén implicados en rituales periódicos de «consagración» de su victimización. Cuando visité la Universidad de Champaign, en Illinois, me llevaron a un restaurante donde ofrecían patatas de la Toscana. Pregunté a mis amigos acerca de tan curioso plato y me explicaron que el propietario había querido mostrarse como un patriota desde que se había conocido la oposición francesa al ataque de Estados Unidos a Irak, así que hizo caso al Congreso estadounidense y llamó a las patatas fritas [*French fries*] «patatas de la libertad» [*Freedom fries*]. Pero los docentes progresistas de la universidad (la mayoría de sus clientes) amenazaron con boicotear el local si las patatas de la libertad permanecían en el menú. El propietario no quería perder a sus clientes, pero quería seguir pareciendo un patriota, así que inventó un nuevo nombre, «patatas de la Toscana» [*Tuscany fries*]. Éstas tenían la ventaja añadida de recordaban tanto a Europa como la moda de películas idílicas acerca de la Toscana.

En una jugada parecida a la del Congreso estadounidense, las autoridades iraníes ordenaron a las pastelerías cambiar el nombre «pasta danesa» por «rosa de Mahoma». Sería interesante, sin embargo, vivir en un mundo donde el Congreso de Estados Unidos cambiase el nombre de las patatas fritas por el de patatas de Mahoma, y las autoridades iraníes transformasen las

pastas danesas en rosas de la libertad. Pero el previsible futuro de la tolerancia nos hace pensar que nuestros comercios y restaurantes se llenarán de versiones de las patatas de la Toscana.

A lo largo de los últimos años se ha desarrollado un debate público en mi originaria Eslovenia: ¿pueden los musulmanes, en su mayoría trabajadores inmigrantes de la antigua Yugoslavia, construir una mezquita en Liubliana, la capital? Mientras los conservadores se opusieron a la mezquita por razones culturales, políticas e incluso arquitectónicas, el semanario *Mladina* se convirtió en el más consistente y enérgico apoyo a la mezquita, siguiendo su línea habitual de apoyo a los derechos civiles y sociales de la población de la antigua Yugoslavia. Como era de esperar, en concordancia con su actitud libertaria, *Mladina* fue también el único medio que imprimió las caricaturas de Mahoma. Y, a la inversa, los que desplegaron la mayor «comprensión» hacia las violentas protestas musulmanas fueron precisamente los que expresaron reiteradamente su preocupación por la Europa cristiana.

El paralelismo que evocaron estos conservadores estaba relacionado con un escándalo ocurrido en Eslovenia hace unos años. Un grupo de rock llamado Strelnikoff imprimió un póster en el que anunciaban su concierto con una pintura clásica de la Virgen María y el niño Jesús, pero con una vuelta de tuerca adicional: María sostiene en su regazo una rata en vez de a su hijo. El punto clave del paralelismo era, desde luego, reprender las caricaturas que se burlaban del cristianismo junto a las de Mahoma. Asimismo, los conservadores aprovecharon la oportunidad para llamar la atención sobre la distinta reacción de las comunidades religiosas afecta-

das como un argumento en favor de la diferencia de civilizaciones. Europa surgía como algo superior, puesto que nosotros, cristianos, nos limitamos a protestar verbalmente, mientras que los musulmanes reaccionaron asesinando y quemando.

Tales extrañas alianzas enfrentan a la comunidad musulmana europea a una elección difícil que resume su posición paradójica: la única agrupación política que no les reduce a ciudadanos de segunda clase y les permite ocupar el espacio necesario para desplegar su identidad religiosa es la de los liberales ateos, mientras que los que están más cerca de su práctica social y religiosa, su imagen-espejo cristiana, son sus más acérrimos enemigos políticos. La paradoja está en que sus verdaderos aliados no son los que publicaron primero las caricaturas, sino los que, en solidaridad con esa libertad, volvieron a imprimir las caricaturas de Mahoma.

Es necesario recordar en este punto el análisis que hizo Marx del enfrentamiento político de la Revolución francesa de 1848. El Partido del Orden, en el poder, era una coalición de dos sectores monárquicos, los borbónicos y los orleanistas. Ambos eran, por definición, incapaces de llegar a un consenso respecto a la Corona francesa, puesto que sólo se puede apoyar a una casa real determinada. El único camino para que ambos se uniesen era hacerlo bajo la bandera del «reino anónimo de la República». En otras palabras, el único modo de ser leal a la Corona era ser republicano.[16] Lo mismo vale para la religión. Uno no puede ser religioso sin más: es preciso creer en algún (algunos) dios(es) en detrimento de

16. Véase Karl Marx, «Class Struggles in France», *Collected Works*, vol. 10, Londres, Lawrence and Wishart, 1978, pág. 95.

otros. El fracaso de todos los esfuerzos por unir religiones prueba que el único modo de ser religioso en términos generales es bajo la bandera de la «religión anónima del ateísmo». Como demuestra el destino de las comunidades musulmanas en Occidente, sólo se puede prosperar de esa manera. Hay por tanto una especie de justicia poética en el hecho de que las protestas en todo el mundo musulmán contra la Dinamarca infiel fuesen seguidas inmediatamente de una violencia creciente entre suníes y chiíes, las dos facciones musulmanas de Irak. La lección que hemos aprendido de los totalitarismos queda explicitada aquí: la lucha contra el enemigo exterior tarde o temprano se convierte en una fractura interna y en lucha contra el enemigo interior.

Después de todos los argumentos que han proclamado recientemente el retorno «postsecular» de lo religioso, los límites del desencantamiento y la necesidad de redescubrir lo sagrado, quizá lo que necesitamos en realidad es una dosis del buen ateísmo de siempre. Las protestas causadas por las caricaturas de Mahoma en las comunidades musulmanas nos proporcionan una prueba más de que las creencias religiosas son una fuerza que debe ser tenida en cuenta. Por deplorable que pueda ser la violencia de las masas musulmanas, parece recordarnos que los libertarios occidentales, tan temerarios como cínicos, deben aprender también algo de todo lo sucedido: ahí se encuentran los límites del desencantamiento secular. O eso se nos ha dicho.

Pero ¿es ésta realmente la lección que debe aprenderse de los asesinatos, saqueos e incendios hechos en nombre de la religión? Durante mucho tiempo se nos ha dicho que, sin religión, somos meros animales egoístas que luchamos por nuestra supervivencia, que nuestra única moralidad es entonces la de la manada de lobos y que sólo la religión puede elevarnos a un nivel espiritual mayor. Hoy día, al tiempo que la religión emerge como la fuente principal de violencia homicida en el mundo, uno se cansa de oír tantas afirmaciones acerca de que los fundamentalistas cristianos, musulmanes o hindúes sólo están abusando y pervirtiendo el noble mensaje espiritual de su credo. ¿No es el momento de restaurar la dignidad del ateísmo, quizá nuestra única oportunidad de conseguir la paz? Por lo general, allí donde aparece la violencia inspirada en motivos religiosos, echamos la culpa a la violencia misma: es el agente político violento o «terrorista» el que «abusa» de una religión noble, así que se trata de rescatar el núcleo auténtico de una religión de su instrumentalización política. ¿Y qué sucedería entonces si uno corre el riesgo de invertir esta relación? ¿Y si lo que aparece como una fuerza moderadora, convenciéndonos de que controlemos nuestra violencia, es su instigador secreto? ¿Y si en vez de renunciar a la violencia tuviéramos que renunciar a la religión —incluidas sus reverberaciones seculares como el comunismo estalinista, con su dependencia del gran otro histórico— y perseguir la violencia en sí, asumiendo nuestra plena responsabilidad sin ninguna cobertura bajo la figura del gran otro?

A menudo se afirma que toda disputa ética contemporánea es en realidad un debate entre Charles Darwin y el papa. Por un lado hay una (in)moralidad secular que encuentra aceptable y deseable usar y sacrificar individuos de forma despiadada. Por el otro está la moralidad cristiana que afirma que todo ser humano tiene un alma inmortal y por ello es sagrado. En este contexto es interesante notar como, tras el estallido de la Pri-

mera Guerra Mundial, algunos darwinistas sociales eran pacifistas a causa de su darwinismo antiigualitario. Ernst Haeckel, el principal impulsor del darwinismo social, se opuso a la guerra porque en ella morían las personas equivocadas: «Cuanto más fuerte, sano y normal es un hombre joven, más probable es que sea asesinado por cuchillos, cañones y otros instrumentos similares de la cultura».[17] El problema era que los débiles y enfermos no podían entrar en el ejército. Se les exoneraba para que concibieran hijos, llevando así a la nación a su decadencia biológica. Una de las soluciones era obligar a todos los hombres a servir en el ejército y después, en la batalla, usar sin piedad a los débiles y enfermos como carne de cañón en ataques suicidas.

Lo que complica esta cuestión en la actualidad es que los genocidios se ven legitimados cada vez más en términos religiosos, mientras que el pacifismo es predominantemente ateo. Es la creencia misma en una meta divina superior la que nos permite instrumentalizar a los individuos, mientras que el ateísmo no admite esa actitud y repudia por tanto toda forma de sacrificio sagrado. No sorprende, entonces, que, como informaba AP el 12 de noviembre de 2006, Elton John admirase las enseñanzas de Cristo y otros líderes espirituales al tiempo que se oponía a todas las religiones organizadas. «Creo que la religión ha intentado siempre sembrar el odio hacia los homosexuales», declaró en el suplemento de música del *Observer*. «La religión promueve el odio y el rencor contra los gays. [...] Si pudiera, prohibiría la religión completamente. La religión organizada

17. Citado de Edward T. Oakes, «Darwin's Graveyards», *Books and Culture*, noviembre-diciembre de 2006, pág. 36.

no parece funcionar. Convierte a las personas en borregos odiosos y no demasiado compasivos.» Los dirigentes religiosos han fracasado también a la hora de hacer algo respecto a las tensiones y los conflictos mundiales. «¿Por qué no celebran un cónclave? ¿Por qué no se reúnen?», se preguntaba.

El predominio de la violencia justificada religiosa o étnicamente puede explicarse por el hecho de que vivimos en una época que se percibe a sí misma como postideológica. Puesto que las causas del gran público no pueden ser ya movilizadas para preparar el terreno de la violencia de masas (por ejemplo, la guerra) y puesto que la ideología hegemónica realiza constantes llamamientos a gozar de la vida y a realizarnos, a la mayoría le resulta difícil superar su repulsión a la tortura y el asesinato de otro ser humano. La inmensa mayoría de la gente es espontáneamente «moral»: matar a otro ser humano es algo traumático para ellos. Así que, para conseguir que lo hagan, se necesita una causa «sagrada» mayor, que hace que los insignificantes reparos respecto al asesinato parezcan triviales. La religión o la pertenencia ética realizan esta tarea a la perfección. Desde luego, hay casos de ateos patológicos que son capaces de cometer asesinatos en masa sólo por el placer de hacerlo, pero son excepciones. La mayoría tiene que ser «anestesiados» contra su sensibilidad elemental respecto al sufrimiento del otro. Por eso se requiere una causa sagrada.

Hace más de un siglo Dostoievski advirtió en *Los hermanos Karamazov* contra los peligros del nihilismo moral ateo: «*Si Dios no existe, todo está permitido*». El *nouveau philosophe* francés André Glucksmann aplicó la crítica de Dostoievski al nihilismo ateo al ataque terrorista del 11 de septiembre, como sugiere el título de

su libro, *Dostoievski en Manhattan*.[18] No podría estar más equivocado, pues la lección que debemos aprender del terrorismo actual es que si *hay* Dios, entonces todo, incluso volar por los aires a cientos de espectadores inocentes, les está permitido a los que afirmen actuar en nombre de Dios, en tanto instrumentos de su voluntad, puesto que un vínculo directo con Dios justifica nuestra transgresión de cualquier obligación y consideración «meramente humana». Los comunistas estalinistas «ateos» son la prueba definitiva de ello: todo les estaba permitido mientras se percibiesen como instrumentos directos de su divinidad, la necesidad histórica de progreso hacia el comunismo.

La formulación de la suspensión fundamentalista de la ética religiosa fue propuesta por Agustín, que escribió: «Ama a Dios y haz lo que te plazca». A su vez, esto se convierte en «Ama y haz todo lo que quieras», pues, desde la perspectiva cristiana, ambas afirmaciones al final valen lo mismo. Dios, después de todo, es amor. Desde luego, la clave está en que, si realmente amas a Dios, querrás lo que él quiere; lo que le place a él te place a ti, y lo que le disgusta te hace infeliz. Así que no se trata de que puedas hacer lo que quieras: tu amor por Dios, si es verdadero, garantiza que en lo que quieres hacer seguirás los estándares éticos más altos. Esto iría en la línea de un conocido chiste: «Mi novia nunca se retrasa en las citas, porque si se retrasa, deja de ser mi novia». Si amas a Dios, puedes hacer cualquier cosa que desees, porque cuando haces algo malo,

18. André Glucksmann, *Dostoievski à Manhattan*, París, Robert Laffont, 2002 (trad. cast.: *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Taurus, 2002).

eso es en sí mismo una prueba de que no amas realmente a Dios. No obstante, sigue siendo un mandato ambiguo, puesto que no existe ninguna garantía externa a tu creencia de que Dios realmente quiere que lo hagas. En ausencia de toda norma ética externa a tu amor y creencia en Dios, siempre está acechando el peligro de que uses tu amor a Dios como legitimación de los actos más terribles.

En el curso de la cruzada del rey San Luis, Yves le Breton narraba como encontraron una vez una anciana que vagaba por la calle con un plato en llamas en la mano derecha y un cuenco lleno de agua en la izquierda. Cuando le preguntaron por qué iba de esa guisa, ella respondió que con el fuego quemaría el paraíso hasta que no quedara nada, y con el agua apagaría todos los fuegos del infierno. «Pues no quiero que nadie haga el bien para recibir el premio del paraíso, o por miedo al infierno, sino solamente por amor a Dios».[19] Lo único que cabe añadir es esto: entonces, ¿por qué no eliminar a Dios y simplemente hacer el bien por el bien mismo? No resulta sorprendente que hoy en día esta instancia ética cristiana sobreviva sobre todo en el ateísmo.

Los fundamentalistas hacen (lo que perciben como) buenas acciones para cumplir la voluntad de Dios y para merecer la salvación; los ateos simplemente las hacen porque es lo correcto. ¿No es ésta también nuestra experiencia de la moralidad más elemental? Cuando re-

19. Hay una versión parecida en el islam sufí: «Oh, señor, si te rindo culto por miedo al infierno, hazme arder en él. Si te adoro por las esperanzas en el paraíso, prohíbemelo. Y si te adoro por ti mismo, no me prives de tu belleza eterna» (Rabi'a al-'Adawiyya de Basra, 713-801).

alizo una buena acción, no lo hago con la perspectiva de ganar el favor divino, sino porque no puedo proceder de otro modo. Y si no lo hiciera, no sería capaz de mirarme al espejo. Una acción moral es por definición la propia recompensa. El filósofo y economista del siglo XVIII David Hume, creyente, construyó su argumentación de un modo muy conmovedor cuando escribió que el único modo de mostrar un respeto auténtico por Dios es actuar moralmente a la vez que se ignora su existencia.

La historia del ateísmo europeo, desde sus orígenes griegos y romanos en *De rerum natura* de Lucrecio hasta los clásicos modernos como Spinoza, ofrece una lección de dignidad y valentía. Mucho más que por los estallidos ocasionales de hedonismo, está marcada por la conciencia del amargo resultado de toda vida humana, puesto que no existe una autoridad superior que vigile nuestros destinos y garantice un final feliz. Al mismo tiempo, los ateos se esfuerzan por formular un mensaje de alegría que no procede de la realidad, sino de su aceptación y del encuentro creativo del propio lugar en la misma. Lo que hace única a esta tradición materialista es cómo combina la humilde conciencia de que no somos los amos del universo sino simplemente parte de un todo mayor expuesto a distorsiones contingentes del destino, con una disposición a aceptar el peso de la responsabilidad de lo que hacemos en nuestras vidas. Dada la amenaza de una catástrofe impredecible que nos acecha por todas partes, ¿no estamos ante una actitud más necesaria que nunca en nuestros días?

Hace unos años hubo un curioso debate en Europa: ¿debía ser mencionado el cristianismo como parte clave de la herencia europea en el preámbulo de la Constitución europea? Al final se llegó a un acuerdo: el cristianismo se citaría junto al judaísmo, el islam y el legado de la Antigüedad. Pero ¿dónde estaba el legado más valioso de Europa, el del ateísmo? Lo que hace única a Europa es que se trata de la primera y única civilización en la que el ateísmo es una opción plenamente legítima, no un obstáculo para obtener un puesto público. Éste es un legado europeo por el que realmente vale la pena luchar.

Dejando de lado que no necesita incentivar su propia postura escandalizando al creyente con afirmaciones blasfemas, el auténtico ateo rechaza además reducir el problema de las caricaturas de Mahoma al respeto de las creencias del otro. El respeto de las creencias del otro como valor supremo puede significar sólo una cosa: o bien tratamos al otro de un modo condescendiente y evitamos herirle para no arruinar sus ilusiones, o bien adoptamos la postura relativista de los múltiples «regímenes de verdad», descalificando como imposición violenta toda insistencia manifiesta en la verdad. Pero ¿y si sometiésemos al islam, junto a todas las demás religiones, a un análisis respetuoso aunque no por ello menos riguroso? Ésto, y sólo éste es el modo en que se muestra un auténtico respeto por los musulmanes: tratándolos como adultos serios y responsables de sus creencias.

CAPÍTULO 5

Molto adagio-Andante
La tolerancia como categoría ideológica

LA CULTURIZACIÓN DE LA POLÍTICA

¿Por qué hay tantas cuestiones hoy en día que se perciben como problemas de intolerancia más que como problemas de desigualdad, explotación o injusticia? ¿Por qué creemos que la tolerancia es el remedio en lugar de serlo la emancipación, la lucha política o el combate armado? La respuesta se halla en la operación ideológica básica del liberalismo multiculturalista: la «culturización de la política». Las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias «culturales», esto es, en los diferentes «modos de vida», que son algo dado y no puede ser superado. Sólo pueden ser «tolerado». Esto exige una respuesta en los términos que plantea Walter Benjamin: *de la culturización de la política a la politización de la cultura.* La causa de esta culturización es la retirada, el fracaso de las soluciones claramente políticas como la del Estado del

bienestar o los diversos proyectos socialistas. La tolerancia es su principio básico pospolítico.[1]

Fue el politólogo Samuel Huntington quien propuso la formulación más conocida de esta «culturización de la política» al localizar la fuente principal de los conflictos actuales en el «choque de civilizaciones», al que podríamos llamar «la enfermedad de Huntington de nuestro tiempo». Como dijo Huntington, tras el fin de la Guerra Fría, el «telón de acero de la ideología» ha sido reemplazado por el «telón de terciopelo de la cultura».[2] Su oscura visión del «choque de civilizaciones» puede parecer lo contrario de la perspectiva luminosa de Francis Fukuyama del fin de la historia bajo la forma de la democracia liberal en todo el mundo. Para este último el mejor orden social se halla en la democracia liberal capitalista, de modo que en ella no hay ahora espacio para un progreso conceptual ulterior, sino sólo obstáculos empíricos que superar.[3] ¿Qué puede ser más diferente de esta idea pseudohegeliana de Fukuyama del «fin de la historia» que el «choque de civilizaciones» de Huntington como la principal lucha política del siglo XXI? *El «choque de civilizaciones» es la política del fin de la historia.*

La oposición básica sobre la que se sustenta la visión liberal se plantea entre aquellos que son dominados por la cultura —determinados por completo por el

1. Me baso en Brown, *Regulating Aversion*.

2. Véase Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, Nueva York, Simon and Schuster, 1998 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2007).

3. Véase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 2006, reimpresión (trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992).

mundo vital en el que nacen— y aquellos que meramente «gozan» de su cultura elevados por encima de ella, libres para elegir. Esto nos lleva a la siguiente paradoja: la fuente definitiva de barbarie es la cultura misma, esa identificación directa con una cultura particular que nos hace intolerantes respecto a otras culturas. La oposición fundamental gira en torno a lo colectivo y lo particular, lo localista, lo exclusivo de otras culturas, mientras que —siguiente paradoja— es el individuo el que es universal, el lugar de la universalidad, en tanto que se libra de y se eleva por encima de su cultura particular. Con todo, puesto que los individuos deben ser particularizados de algún modo, deben morar en un mundo de vida particular, el único modo de resolver esta disonancia es dividir al individuo en universal y particular, público y privado (donde «lo privado» cubre tanto el refugio familiar como la esfera pública no estatal de la sociedad civil, la economía).

En el liberalismo, la cultura sobrevive, pero privatizada, es decir, como modo de vida, como conjunto de creencias y prácticas, no como una red pública de normas y reglas. La cultura se ve así transustanciada: los mismos conjuntos de creencias y prácticas pasan del poder vinculante de un colectivo a una expresión de idiosincrasias personales y privadas. Si la cultura es fuente de barbarie e intolerancia, la conclusión inevitable es que el único modo de superar la intolerancia y la violencia es librar de la cultura al núcleo del ser del sujeto, su esencia universal: en su esencia, el sujeto debe ser *kulturlos*.[4] El sostén filosófico de esta ideología del

4. Esto le da incidentalmente un nuevo cariz a la fórmula famosa atribuida a Goering, «cuando oigo la palabra "cultura",

sujeto universal liberal es el sujeto cartesiano, especialmente en su versión kantiana. Se concibe a este sujeto como alguien capaz de desprenderse de sus raíces particulares culturales/sociales y de afirmar su plena autonomía y su universalidad. La experiencia fundadora de la duda universal de Descartes es precisamente una experiencia «multicultural» de cómo la propia tradición no es mejor que lo que nos parecen las tradiciones «excéntricas» de los demás:

> [...] Se me ha enseñado, incluso en mis días de universidad, que no hay nada tan extraño o tan poco creíble que no haya sido sostenido por un filósofo u otro, y a lo largo de mis viajes me di cuenta enseguida de que todos aquellos cuyos sentimientos son contrarios a los nuestros no son sin embargo bárbaros o salvajes necesariamente, sino que pueden estar dotados de razón en un grado igual o incluso mayor que nosotros.[5]

Por eso las raíces étnicas, la identidad nacional y demás rasgos no son simplemente *una categoría de la verdad* para un filósofo cartesiano. Por decirlo en términos kantianos, cuando reflexionamos acerca de nuestras raíces étnicas, nos implicamos en el *uso privado de la razón*, el cual está limitado por presuposiciones dogmáticas contingentes, esto es, actuamos como individuos «inmaduros», no como seres humanos libres que moran en la dimensión de la universalidad de la razón. La

echo mano a mi revólver», pero no, desde luego, cuando oigo la palabra «civilización».

5. René Descartes, *Discourse on Method*, South Bend, IN, Univerisity of Notre Dame Press, 1994, pág. 33 (trad. cast.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 2006).

divergencia entre Kant y Richard Rorty respecto a esta distinción de lo público y lo privado se advierte en contadas ocasiones, pero no deja de ser crucial que ambos distingan con claridad entre los dos dominios, pero de modos opuestos. Para Rorty, posiblemente el gran liberal contemporáneo, lo privado es el espacio de nuestras idiosincrasias donde imperan la creatividad y la imaginación salvaje, y las consideraciones morales quedan (casi) suspendidas, mientras que lo público es el espacio de interacción social donde debemos obedecer las reglas de modo que no dañemos a los demás. En otras palabras, lo privado es el espacio de la ironía, mientras que lo público es el espacio de la solidaridad.

Para Kant, sin embargo, el espacio público de la «sociedad civil mundial» designa la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que, en una especie de cortocircuito, al evitar la mediación de lo particular, participa directamente en lo universal. Esto es lo que Kant, en el famoso pasaje de «¿Qué es la Ilustración?», quiere decir por «público» como opuesto a «privado». «Lo privado» no es la individualidad propia que se opone a los vínculos sociales, sino el auténtico orden comunitario-institucional de la identificación particular de uno mismo; mientras que «lo público» es la universalidad transnacional del ejercicio de la propia razón. La paradoja de la fórmula subyacente «piensa libremente, ¡pero obedece!» —que, desde luego, plantea una serie de problemas en sí misma, puesto que depende también de la distinción entre el nivel «performativo» de la autoridad social, y el nivel del pensamiento libre donde tal actuación queda suspendida— es que uno participa en la dimensión universal de la esfera «pública» precisamente como un individuo singular extraído

de (o incluso opuesto a) la identificación comunitaria particular de uno mismo. Uno sólo es universal cuando es radicalmente singular, en los intersticios de las identidades comunitarias. Es Kant quien debe ser leído aquí como crítico de Rorty. En su visión del espacio público en el ejercicio libre de la razón, afirma la dimensión de la universalidad emancipatoria *fuera* de los límites de la identidad social del individuo, de la posición de uno mismo dentro del orden del ser (social). Ésta es la dimensión que se ha perdido en Rorty.

La universalidad efectiva

Es fácil hacer que esta noción liberal de la tolerancia resulta problemática y muestre de manera palpable la violencia que la sustenta. En primer lugar, no es un concepto realmente universal, *kulturlos*, sin cultura. Y la razón es que en nuestras sociedades las diferencias laborales en cuanto al género están a la orden del día: las categorías liberales básicas (autonomía, actividad pública, competencia) son esencialmente masculinas, mientras que se reserva a las mujeres para la esfera privada de la solidaridad familiar. El propio liberalismo, en su oposición de privado y público, promueve la dominación masculina. Además, sólo gracias a la cultura moderna occidental del capitalismo, la autonomía y la libertad individual se mantienen por encima de la solidaridad colectiva, la conexión, la responsabilidad respecto a los que dependen de nosotros, el deber de respetar las costumbres de nuestra comunidad. El liberalismo privilegia por sí mismo cierta cultura: la cultura occidental moderna. Además de por la libertad de elección, el liberalismo está también marcado por un fuerte prejuicio: es intolerante cuando a los individuos de otras culturas no se les da libertad de elección, como es evidente en cuestiones como la ablación femenina, el matrimonio infantil, el infanticidio, la poligamia y el incesto. Sin embargo, ignora la tremenda presión que, por ejemplo, empuja a las mujeres en nuestra sociedad liberal a someterse a procedimientos como la cirugía estética, los implantes cosméticos o las inyecciones de bótox para seguir siendo competitivas en el mercado del sexo.

Así pues, la idea liberal de «libre elección» siempre se ve atrapada en un callejón sin salida. Si el sujeto quiere, puede optar por la tradición local en la que nació, siempre que se le ofrezcan alternativas para poder escoger con libertad. A los adolescentes amish, por otra parte, se les da la posibilidad de elegir con libertad, pero las condiciones en las que se encuentran mientras realizan su elección hacen que ésta no sea del todo libre. Para que de verdad pudieran elegir se les debería informar de manera adecuada sobre todas las opciones y ser educados en ellas. Pero la única manera de hacerlo pasaría por eliminar su bagaje cultural amish y americanizarlos.

Asimismo se deben considerar las limitaciones de la típica actitud liberal respecto a las mujeres musulmanas que llevan velo. A las mujeres se les permite llevar velo si es su voluntad y no una imposición de sus maridos o familiares. Sin embargo, desde el momento en que las mujeres llevan velo como consecuencia de una elección individual y libre, es decir, para afirmar su propia espiritualidad, el sentido del velo cambia por completo: ya no es un signo de pertenencia a la comunidad musulmana, sino una expresión de su propia individualidad.

La diferencia es la misma que existe entre un granjero chino que se alimenta de comida china porque así se ha hecho en su pueblo desde tiempo inmemorial, y un ciudadano de una megalópolis occidental que decide ir a comer a un restaurante chino local. En nuestras sociedades seculares, basadas en la libre elección, las personas que mantienen un compromiso religioso sustancial están en una posición subordinada. Incluso si se les permite mantener su creencia, esta creencia es «tolerada» porque se trata de su elección u opinión personal. En el momento en que la presentan públicamente como lo que es para ellos, es decir, una cuestión de pertenencia sustancial, se les acusa de «fundamentalismo». Lo cual implica que el «sujeto de libre elección», en su «tolerante» y multicultural significado occidental, puede surgir sólo como resultado de un *violento* proceso de extrañamiento de un mundo de vida particular, de un ser arrancado de las propias raíces.

Debería tenerse siempre en cuenta el aspecto enormemente liberador de esta violencia que nos hace experimentar nuestro propio marco cultural como algo contingente. No olvidemos que el liberalismo surgió en Europa después de la catástrofe de la guerra de los Treinta Años que enfrentó a católicos y protestantes. Fue una respuesta a la angustiosa pregunta de cómo podían convivir personas con diferentes lealtades religiosas y exigía de los ciudadanos algo más que una tolerancia condescendiente respecto a las diversas religiones, más que la tolerancia como compromiso temporal: exigía respeto por las demás religiones no *a pesar de* nuestras convicciones religiosas más íntimas, sino *gracias* a ellas. El respeto a los demás es una prueba de auténtica fe. Esta actitud se expresa mejor a través del ejemplo de

Abu Hanifa, el gran intelectual musulmán del siglo XVIII: «La divergencia de opinión en la comunidad es una señal de misericordia divina».[6] Sólo dentro de este espacio ideológico puede uno experimentar la propia identidad como algo contingente y «construido» de forma discursiva. Por decirlo en pocas palabras, en filosofía no encontramos el discurso de Judith Butler o su teoría de la identidad de género producida performativamente sin el sujeto cartesiano. Sea lo que sea aquello de lo que se acuse al multiculturalismo liberal, deberíamos admitir al menos que es en gran medida «antiesencialista»: es su otro bárbaro el que se percibe como esencialista *y, por tanto, falso.* El fundamentalismo «naturaliza» o «esencializa» rasgos condicionados en términos históricos. Para los europeos modernos, hay otras civilizaciones que se ven atrapadas en su cultura específica, mientras que de la suya piensan que es flexible y que cambia constantemente sus presupuestos.

Los críticos «poscoloniales» gustan de subrayar la insensibilidad del liberalismo respecto a su propia limitación: al defender los derechos humanos tiende a imponer su propia versión de sí mismo a los demás. Sin embargo, la sensibilidad autorreflexiva respecto a las propias limitaciones sólo puede emerger sobre el trasfondo de las nociones de autonomía y racionalidad promovidas por el liberalismo. Uno puede, desde luego, mantener que la situación occidental es incluso peor porque en ella la opresión es borrada y enmascarada como libre elección. (¿De qué te quejas? Tú ele-

6. Citado de Ziauddin Sardar y Merryl Wyn Davies, *The Nonsense Guide to Islam*, Londres, New Internationalist/Verso, 2004, p. 77.

giste hacer eso.) En efecto, nuestra libertad de elección funciona a menudo como un mero gesto formal de consentimiento respecto a nuestra propia opresión y explotación. Con todo, aquí es pertinente la enseñanza de Hegel acerca de la importancia de la forma: la forma tiene una autonomía y eficiencia propias. Cuando comparamos a una mujer del tercer mundo forzada a someterse a una ablación o comprometida desde niña con la dolorosa cirugía estética de la mujer del primer mundo «libre para elegir», la forma de la libertad importa, pues abre un espacio para la reflexión crítica.

Además, la descalificación de otras culturas como intolerantes o bárbaras tiene como contrapartida la rápida admisión de su superioridad. Recordemos cuántos colonos británicos de la India admiraban la profunda espiritualidad de la sociedad de este país, fuera de alcance para los occidentales, teniendo en cuenta nuestra obsesión por la racionalidad y la riqueza material. ¿No es uno de los *topoi* del liberalismo occidental la proyección en el otro de una vida que es más armoniosa, más orgánica, menos competitiva, y dirigida a la cooperación más que a la dominación? Vinculado a ello está la ceguera a la opresión en nombre del «respeto» por la cultura del otro. Incluso la libertad de elección se evoca a menudo de un modo perverso: esas personas han elegido su modo de vida, incluyendo quemar a las viudas, y por muy deplorable y repulsivo que nos parezca, debemos respetar su elección.

La crítica «radical» poscolonial del liberalismo permanece entonces en el típico nivel marxista de denuncia de la falsa universalidad, de mostrar cómo una posición que se presenta como neutral y universal privilegia cierta cultura (heterosexual, masculina, cristiana). Dicho en

términos más precisos, tal postura se halla contenida en la posición típica posmoderna y antiesencialista, una especie de versión política de la noción foucaultiana del sexo en tanto ha sido generado por multitud de prácticas sexuales: aquí un conjunto de prácticas políticas que materializan la ciudadanía construye al «hombre», al titular de los derechos humanos. Los derechos humanos surgen como una universalidad ideológica falsa que enmascara y legitima la política concreta del imperialismo y la dominación occidental, las intervenciones militares y el neocolonialismo. La cuestión sería si eso es suficiente para constituir una crítica.

Una lectura sintomática de carácter marxista puede demostrar con convicción el contenido particular que da el sesgo ideológico burgués a la noción de derechos humanos: los derechos humanos universales son en realidad el derecho de los propietarios blancos a intercambiar y explotar en el mercado a los trabajadores y a las mujeres con total libertad, así como el derecho a ejercer la dominación política.

La identificación del contenido particular que prima en la forma universal muestra, sin embargo, sólo la mitad de la historia. La otra parte, de carácter crucial, consiste en proponer una cuestión suplementaria mucho más difícil, la de la emergencia de la auténtica forma de universalidad. ¿Cómo y en qué condiciones históricas específicas se convierte la universalidad abstracta en un «hecho de la vida (social)»? ¿En qué condiciones se sienten los individuos como sujetos de los derechos humanos universales? Ésta es la clave del análisis de Marx del fetichismo de la mercancía: en una sociedad en la que predomina el intercambio de mercancías, los individuos, en su vida cotidiana, se relacionan consigo mis-

mos —así como con los objetos que encuentran— como encarnaciones contingentes de nociones abstractas universales. Lo que soy, mi trasfondo concreto social o cultural, lo experimento como algo contingente, puesto que lo que me define en última instancia es la capacidad abstracta universal de pensar y trabajar. Cualquier objeto que pueda satisfacer mi deseo es percibido como contingente, puesto que mi deseo es concebido como una capacidad formal abstracta, indiferente respecto a la multitud de objetos particulares que pueden satisfacerlo, pero que nunca lo hacen por completo. La concepción moderna de la profesión implica que me percibo como un individuo que no «nace directamente en» su papel social. En qué me convierta depende de la relación que exista entre las circunstancias sociales contingentes y mi libre elección. En este sentido decimos que el individuo contemporáneo tiene una profesión —es electricista o profesor o camarero—, pero no tiene sentido afirmar que un siervo medieval era campesino de profesión. El punto crucial es que, una vez más, en ciertas condiciones sociales de intercambio de mercancías y economía global de mercado, «la abstracción» se convierte en una característica directa de la vida social actual. Afecta a cómo los individuos concretos se comportan y se relacionan con su destino y con su círculo social. Marx comparte la opinión de Hegel acerca de cómo la universalidad se hace «para sí» sólo en tanto que los individuos no identifican por completo la esencia de su ser con su situación social particular. Una circunstancia derivada de ello es que estos individuos se perciben siempre «sin vínculo alguno» respecto a su situación: la existencia concreta y efectiva de la universalidad produce un individuo sin lugar propio en el edificio global. En

una estructura social dada, la universalidad se hace «para sí» sólo en aquellos individuos que carecen de un lugar propio en ella. El modo en que aparece una universalidad abstracta, su entrada en la existencia actual, produce así la violencia: irrumpe con violencia en una estructura orgánica precedente.

Ya no basta con señalar el conocido análisis marxista acerca de la brecha que existe entre la apariencia ideológica de la forma legal universal y los intereses particulares que la sostienen, como es común entre los críticos políticamente correctos de la izquierda. El contraargumento expuesto por teóricos como Claude Lefort y Jacques Rancière según el cual la forma nunca es «mera» forma, sino que implica una dinámica propia que deja huellas en la materialidad de la vida social, es totalmente válido.[7] Después de todo, la «libertad formal» del burgués pone en marcha todo el proceso de exigencias políticas materiales y prácticas, desde las demandas de los sindicatos hasta las del feminismo. Rancière subraya con acierto la *ambigüedad* radical de la noción marxista de la brecha entre la democracia formal con su discurso acerca de los derechos del hombre y la libertad política, y la realidad económica de explotación y dominación. Esta brecha entre la «apariencia» de la igualdad-libertad y la realidad social de las diferencias económicas y culturales puede interpretarse de dos modos: el modo típico

7. Véase Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MA, MIT Press, 1986 (trad. cast.: *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*, Fondo de Cultura Económica, 1988), y Jacques Rancière, *Hatred to Democracy*, Londres, Verso, 2007 (trad. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007).

sintomático, de acuerdo con el cual la forma de los derechos humanos, es decir, la igualdad, la libertad y la democracia, es simplemente una expresión necesaria pero ilusoria de su contenido social concreto (el universo de la explotación y la dominación de clase); o en el sentido mucho más subversivo de una tensión en la que la «apariencia» de la *égaliberté no* es precisamente una «mera apariencia», sino que tiene su propio poder, que le permite poner en marcha el proceso de rearticulación de las relaciones socioeconómicas actuales a través de su progresiva «politización»: ¿por qué no deberían votar las mujeres?, ¿por qué las condiciones de trabajo no pueden ser una preocupación política pública?, etc. Aquí resulta tentador emplearse el viejo término levi-straussiano de «eficacia simbólica»: la apariencia de *égaliberté* es una ficción simbólica que, como tal, posee una eficacia real por sí misma. No obstante, debemos resistirnos a la tentación cínica de reducirla a una mera ilusión que oculta una facticidad diferente. Eso sería caer en la trampa de la vieja hipocresía estalinista que se burlaba de la libertad burguesa «meramente formal»: si era tan formal y no perturbaba las verdaderas relaciones de poder, ¿por qué no la permitió el régimen estalinista? ¿Qué le asustaba de ella?

El momento crucial en cualquier lucha teórica —y, por tanto, ética, política y, como demostró Badiou, incluso estética— es *el surgimiento de la universalidad a partir de un mundo de la vida concreto*. El lugar común según el cual estamos basados por completo en un mundo de la vida efectivo, contingente, de modo que toda universalidad está irreductiblemente contaminada y vinculada a ese mundo de la vida, debe ser invertido. El auténtico momento del descubrimiento, del avance

ocurre cuando una dimensión universal correcta *explota desde dentro de un contexto concreto, se hace «para sí» y es vivida directamente como universal*. Esta «universalidad para sí» no sólo es *externa a* todo contexto o está *por encima* del mismo, sino que se inscribe en su interior y lo modifica y afecta desde dentro, de modo que la identidad del particular se divide entre sus aspectos particular y universal. Sin duda Marx ya vislumbró que el problema real en lo que atañe a Homero no era explorar las raíces de su épica en la temprana sociedad griega, sino dar cuenta del hecho de que, aunque claramente arraigado en su contexto histórico, fuera capaz de trascender sus orígenes históricos y hablar a todas las épocas. Quizá la prueba hermenéutica más elemental de la grandeza de una obra de arte sea su capacidad para sobrevivir arrancada de su contexto original. En el caso del auténtico gran arte, cada época lo reinventa y redescubre. Así tenemos un Shakespeare romántico y un Shakespeare realista.

Las óperas de Richard Wagner proporcionan otro ejemplo. Los trabajos de investigación más recientes intentan extraer el «verdadero significado» de varios personajes y temas wagnerianos: Hagen es en realidad un judío aficionado a la masturbación, la enfermedad de Amfortas es en realidad la sífilis, etc. Wagner, prosigue la argumentación, hacía funcionar códigos históricos conocidos por todo el mundo en su propio tiempo. Cuando un personaje tropezaba, cantaba en tonos altísimos o hacía gestos nerviosos, «todo el mundo» sabía que era un judío, así que el Mime de *Sigfrido* es la caricatura de un judío. La herida en la ingle que aparece tras mantener relaciones con una mujer «impura» era, puesto que la mujer padecía sífilis, una obsesión en la segun-

da mitad del siglo XIX, de modo que estaba claro para todo el mundo que Amfortas en realidad se había contagiado de Kundry. El primer problema de esta lectura es que, incluso siendo exacta, las hipótesis barajadas no contribuyen demasiado a una comprensión pertinente de la obra. En realidad, los lugares comunes historicistas pueden diluir nuestro contacto con la obra. Para comprender *Parsifal* es necesario abstraerse de tales trivialidades históricas, *descontextualizar* la obra y extraerla del contexto en que fue introducida originalmente. Hay más verdad en la estructura formal de *Parsifal,* que permite diferentes contextualizaciones históricas, que en su contexto original. Nietzsche, gran crítico de Wagner, fue el primero en realizar tal descontextualización, proponiendo una nueva figura de Wagner: ya no el Wagner poeta de la mitología teutónica, de la pomposa grandeza heroica, sino Wagner «el miniaturista», el Wagner de la feminidad «histerizada», de los pasajes delicados, de la decadencia de la familia burguesa.

En la misma línea, Nietzsche fue reinventado numerosas veces a lo largo del siglo XX. El Nietzsche heroico conservador y protofascista se convirtió en el Nietzsche francés y después en el Nietzsche de los estudios culturales. Análisis históricos convincentes pueden mostrar con facilidad cómo la teoría de Nietzsche encajaba con su propia experiencia política. Su virulento ataque a la «rebelión de los esclavos» fue una reacción a la Comuna de París. Pero esto no contradice en modo alguno el hecho de que haya más verdad en el «descontextualizado» Nietzsche francés de Deleuze y Foucault que en este Nietzsche preciso en términos históricos. El argumento no es tan sólo pragmático ya que no es que esa lectura de Nietzsche por Deleuze, aunque histórica-

mente desacertada, sea más productiva. Es más bien que la tensión entre el marco básico universal del pensamiento de Nietzsche y su particular contextualización histórica está inscrita dentro de la misma estructura del pensamiento nietzscheano, forma parte de su verdadera identidad, del mismo modo que la tensión entre la forma universal de los derechos humanos y su «auténtico sentido» en el momento histórico de su enunciación forma parte de su identidad.

La hermenéutica marxista que desvela los prejuicios concretos que subyacen bajo la universalidad abstracta debe suplementarse entonces con su opuesto, con el procedimiento propiamente hegeliano que descubre la universalidad de lo que se presenta como una posición particular. Es valioso echar de nuevo un vistazo al análisis de Marx de cómo, en la Revolución francesa de 1848, el Partido del Orden, conservador-republicano, funcionó como la coalición de las dos ramas del realismo, orleanistas y legitimistas, en el «reino anónimo de la República».[8] Los diputados parlamentarios del Partido del Orden percibían su propio republicanismo como una burla: en sus discursos parlamentarios tenían constantemente lapsus monárquicos y ridiculizaban la República para hacer saber que su auténtico objetivo era restaurar el reino. De lo que no eran conscientes es de que ellos mismos eran víctimas del impacto social real de su manera de actuar. Lo que estaban haciendo en realidad era establecer las condiciones mismas del orden republicano burgués que tanto despreciaban, por ejemplo, garantizando la protección de la propiedad privada. Así que no es que fueran monárquicos ocultos

8. Véase Marx, «Class Struggles in France», *op. cit.*

tras una máscara republicana, aunque ellos se percibiesen así, sino que su propia convicción monárquica era la máscara que les hurtaba la percepción de su verdadero papel social. En síntesis, lejos de ser la verdad oculta de su republicanismo público, su sincero monarquismo era el soporte fantasmagórico de un efectivo republicanismo. Y esto era lo que les proporcionaba la pasión que había tras su actividad.

¿No es ésta la auténtica lección de la «astucia de la razón» de Hegel? La particularidad puede enmascarar la universalidad misma. Los monárquicos franceses de 1848 eran víctimas de la «astucia de la razón», ciegos al interés universal (capitalista-republicano) que servían en la persecución de sus metas monárquicas. Eran como el *valet de chambre* de Hegel, que no podía ver la dimensión universal, de modo que para él no había héroes. Más generalmente, un capitalista individual piensa que actúa en beneficio propio, ignorando el hecho de que está sirviendo a la reproducción extendida del capital universal. No es sólo que toda universalidad esté embrujada por un contenido particular que la contamina, es que toda posición particular está embrujada por su universalidad implícita, que la socava. El capitalismo no es simplemente el universal en sí, es el universal para sí, en cuanto poder corrosivo que socava todos los mundos de vida particulares, sus culturas y tradiciones, cortándolos de un lado a otro, capturándolos en su vórtice. No tiene sentido preguntar: «¿Es esta universalidad verdadera o una máscara de intereses particulares?». Esta universalidad es verdadera como universalidad, como la fuerza negativa de mediación y destrucción de todo contenido particular.

Éste es el momento de la verdad en la exigencia de universalidad *kulturlos* por parte del liberalismo: el capitalismo, cuya ideología es el liberalismo, es en efecto universal, ya no está arraigado en una cultura o «mundo» particular. Por ello Badiou afirmó que nuestro tiempo está *desprovisto de mundo*: la universalidad del capitalismo reside en el hecho de que el capitalismo no es el nombre de una «civilización», de un mundo cultural-simbólico específico, sino que es el nombre de una máquina económico-simbólica neutral que opera con los valores asiáticos tan bien como con los demás. En este sentido, el triunfo europeo a lo largo y ancho del mundo es en realidad su derrota, su autocancelación. El cordón umbilical del capitalismo con Europa ha sido cortado. Los críticos del eurocentrismo que se esfuerzan por desenterrar el secreto prejuicio europeo del capitalismo yerran el tiro: el problema del capitalismo no es su secreto prejuicio eurocéntrico, sino el hecho de que *realmente es universal*, una matriz neutral de relaciones sociales.

La misma lógica vale para la lucha emancipadora: la cultura particular que intenta defender su identidad desesperadamente debe reprimir la dimensión universal que está activa en su mismo corazón, y que es el vacío entre lo particular (su identidad) y lo universal que lo desestabiliza desde dentro. Ésta es la razón por la que el argumento de «déjanos nuestra cultura» falla. Dentro de toda cultura particular los individuos *sufren*: por ejemplo, las mujeres *protestan* cuando se las fuerza a someterse a la ablación, y *estas protestas contra las obligaciones comunitarias de la propia cultura están formuladas desde el punto de vista de la universalidad*. La universalidad real no es el profundo sentimiento de que, por encima de todas las diferencias, las diferentes civilizaciones comparten los mismos valores básicos,

etc., sino que *aparece (se actualiza) como la experiencia de la negatividad, de la inadecuación a uno mismo de una identidad particular*. La fórmula de la solidaridad revolucionaria no es «dejadnos tolerar nuestras diferencias», no es un pacto de civilizaciones, sino un pacto de luchas que atraviesa las civilizaciones, un pacto entre lo que, en cada civilización, socava su identidad desde dentro, lucha contra su núcleo opresivo. Lo que nos une es la misma lucha. Una fórmula mejor podría ser: a pesar de nuestras diferencias, podemos identificar el antagonismo básico o lucha antagonista en que nos vemos presos, de modo que compartamos nuestra *intolerancia* y unamos fuerzas en la misma lucha. En otras palabras, en la lucha emancipadora no son las culturas, en su identidad, las que unen sus manos, es el reprimido, el explotado y el que sufre, las «partes sin parte» de toda cultura, los que se unen en una lucha compartida.

A Primo Levi se le preguntaba a menudo si se consideraba principalmente un judío o un humano. Levi a menudo oscilaba entre las dos opciones. La solución obvia (que precisamente como judío era humano, esto es, uno es humano, uno participa en la humanidad universal a través de la identificación étnica de cada uno) falla. La única solución coherente no es decir que Levi era un humano al que le ocurría el hecho de ser judío, sino que él era humano (participaba «por sí mismo» en la función universal de la humanidad) sólo en la medida en que estaba incómodo o era incapaz de identificarse plenamente con su *judeidad*: «ser judío» era un problema para él, no un hecho, no un refugio seguro al que poder retirarse.

ACHERONTA MOVEBO: LAS REGIONES INFERNALES

La sustancia étnica particular, nuestro «mundo de la vida», que resiste la universalidad, está hecho de costumbres. Pero ¿qué son las costumbres? Todo orden legal o todo orden de normatividad explícita debe basarse en una red compleja de reglas informales que nos dice cómo debemos relacionarnos con las normas explícitas: cómo debemos aplicarlas, hasta qué punto podemos tomarlas literalmente y cómo y cuándo se nos permite, incluso solicita, ignorarlas. Estas reglas informales construyen el dominio de la costumbre. Conocer las costumbres de una sociedad es conocer las metarreglas acerca de cómo aplicar sus normas explícitas: cuándo se deben usar, cuándo se puede infringirlas, cuándo no tenemos que emplear una elección que se nos ofrece, cuándo estamos obligados a hacer algo, pero se pretende que lo estamos haciendo como una elección libre, como en el caso del *potlatch*. Pensemos en todas esas educadas sugerencias que se hacen para después rechazarlas: es una «costumbre» rechazar tales ofrecimientos, y cualquiera que los acepte comete una burda torpeza. Lo mismo vale para muchas situaciones políticas en las que se nos presenta una elección a condición de que hagamos la elección correcta: se nos recuerda con solemnidad que podemos decir no, pero se espera que no lo hagamos y digamos con entusiasmo que sí. En muchas prohibiciones sexuales, la situación es la opuesta: el «no» explícito funciona como el imperativo implícito para lanzarse a ello, ¡pero de modo discreto!

Una de las estrategias de los regímenes totalitarios es tener regulaciones (leyes criminales) tan severas que, si se toman literalmente, *todo el mundo* es culpable de algo.

Pero luego su pleno cumplimiento se suaviza. De este modo, el régimen puede parecer compasivo: «Ves, si hubiésemos querido, podríamos teneros a todos arrestados y condenados, pero no os preocupéis, somos indulgentes». Al mismo tiempo, el régimen ejerce la amenaza permanente de disciplinar a sus sujetos: «No juegues demasiado con nosotros, recuerda que en cualquier momento podemos...». En la antigua Yugoslavia, el famoso artículo 133 del Código Penal, podía invocarse a voluntad para perseguir a los escritores y periodistas. Condenaba todo texto que presentase de forma falsa los logros de la revolución socialista o que *pudiese sembrar la tensión y el descontento entre el público* por la manera en que trataba temas políticos o sociales. Por supuesto, esta última categoría no es sólo en extremo plástica, sino también oportunamente autorreferenciada: ¿no es el propio hecho de que estás acusado por los que detentan el poder lo que prueba que *sembraste la tensión y el descontento entre el público*? Recuerdo que en aquellos años pregunté a un político esloveno cómo justificaba esta ley. Simplemente sonrió y, haciendo un guiño, me dijo: «Bueno, debemos tener alguna herramienta para someter a nuestra voluntad a aquellos que nos molestan». Aquí tenemos una superposición de la potencial culpabilidad total (cualquier cosa que hagas *puede ser* un crimen) y la misericordia (el hecho de que se te permita llevar tu vida en paz no es una prueba o consecuencia de tu inocencia, sino una prueba de la misericordia y benevolencia, de una «comprensión de las circunstancias de la vida» de aquellos que gobiernan). Esto constituye una prueba adicional de que los regímenes totalitarios son por definición regímenes de la misericordia: toleran las violaciones de la ley puesto que en el modo en que enmarcan la vida social violan la ley; los sobornos y las trampas se convierten en las condiciones para sobrevivir.

El problema de los años caóticos del gobierno de Yeltsin en la Rusia postsoviética puede localizarse en este plano: aunque las normas legales eran conocidas y básicamente idénticas a las que imperaban en la Unión Soviética, lo que se desintegró fue la compleja red de normas implícitas, tácitas, que sostenían el edificio social. Si en la Unión Soviética querías tener una mejor atención médica o un nuevo apartamento, si tenías una queja de las autoridades, si te llamaban a declarar, si querías que tu hijo fuera aceptado en una escuela de élite, si el administrador de una fábrica necesitaba que los contratistas del Estado entregaran las materias primas a tiempo, todo el mundo sabía lo que había que hacer. Todos sabían a quién dirigirse, a quién sobornar, qué podían hacer y qué no podían hacer.

Tras el colapso de la Unión Soviética, uno de los aspectos más frustrantes de la existencia diaria de la gente corriente fue que esas normas tácitas a menudo se difuminaban. La gente simplemente no sabía qué hacer, cómo reaccionar, cómo enfrentarse a las regulaciones legales explícitas, qué debían ignorar, cómo funcionaban los sobornos. Una de las funciones del crimen organizado fue proporcionar una especie de sucedáneo de legalidad: si poseías un pequeño negocio y un cliente te debía dinero, te dirigías a tu protector mafioso, que se ocupaba del problema, mientras que el sistema legal del Estado era ineficaz. La estabilización del régimen de Putin equivale básicamente a la transparencia recién establecida de esas normas no escritas: ahora la gente tiene que aprender a bregar con las complejidades de las interacciones sociales.

Esto subraya cómo el nivel más elemental de intercambio simbólico está hecho de los llamados «gestos vacíos», ofertas hechas o pensadas para ser rechazadas. Brecht expresó de manera conmovedora esta característica en sus obras de juventud, sobre todo en *Der Jasager*, donde a un joven se le pide que elija aceptar lo que en cualquier caso iba a ser su destino: ser arrojado al valle. Según le enseña su maestro, es costumbre preguntar a la víctima si está de acuerdo con su destino, pero también es costumbre que la víctima diga que sí. Pertenecer a una sociedad conlleva un aspecto paradójico en el que a cada uno de nosotros se nos ordena que abracemos y hagamos nuestro lo que se nos impone. Todos debemos *amar* a nuestro país o a nuestros padres. Esta paradoja de desear o elegir con libertad lo que de todas formas es obligatorio, de mantener la apariencia de que hay una libre elección cuando no existe, depende en sentido estricto de la noción de gesto simbólico vacío, un gesto —una oferta— que debe rechazarse.

¿No hay algo muy similar en nuestra vida cotidiana? En Japón, los trabajadores tienen derecho a cuarenta días de vacaciones al año. Sin embargo, se espera de ellos que no usen plenamente este derecho: hay un acuerdo implícito de que no deben disfrutar de más de la mitad. En *Oración por Owen*, de John Irving, después de que el pequeño Owen mate en un accidente a la madre de su mejor amigo, John, el narrador (Owen) está, desde luego, terriblemente disgustado. Para mostrar cuánto se arrepiente, le hace a John un regalo, su más preciada posesión: el mejor cromo de su colección de béisbol. Dan, el solícito padrastro de John, le dice que lo justo es devolver el regalo.

Imaginemos una situación más prosaica. Cuando, después de entablar una feroz competición por un ascenso laboral con mi mejor amigo, gano, lo justo es ofrecer mi retirada, de modo que él consiga el ascenso. Lo propio entonces sería que él rechazara mi oferta. De este modo, quizá nuestra amistad pueda continuar. Lo que tenemos aquí es el intercambio simbólico en su forma más pura: un gesto hecho para ser rechazado. La magia del intercambio simbólico es que, aunque al final estemos como al comienzo, hay un beneficio distinto para ambas partes en su pacto de solidaridad. En el proceso de las disculpas opera una lógica similar: si hiero a alguien con un comentario grosero, lo propio es ofrecer una disculpa sincera, y lo propio de la otra persona es decir algo como: «Gracias, aprecio tus disculpas, pero no me has ofendido, sabía que no querías decirlo, así que no me debes ninguna disculpa». La clave está en que, aunque el resultado final es que no es preciso disculparse, uno debe pasar por el proceso de ofrecimiento. «No me debes una disculpa» sólo puede decirse después de que uno ha ofrecido una disculpa, de modo que, aunque formalmente nada ocurra, y el ofrecimiento de disculpa sea proclamado sin necesidad, todos ganan al final del proceso y quizá se salva una amistad.

Pero ¿y si la persona a la que va dirigida la oferta que debe ser rechazada la acepta? ¿Y si, después de ser derrotado en la competición, acepto la oferta de mi amigo de aceptar el ascenso que ha ganado él? Tal situación es, en efecto, catastrófica: causa la desintegración de la apariencia de libertad que se vincula al orden social, lo cual equivale a la desintegración de la sustancia social en sí misma, la disolución de los vínculos sociales. Es en este preciso sentido en el que las figuras revolucionarias igualitarias, desde Robespierre a John

Brown, son —potencialmente, al menos— *figuras sin costumbres*, pues rechazan tener en cuenta los hábitos que determinan el funcionamiento de una norma universal. Si todos los hombres son iguales, entonces todos los hombres son iguales y deben ser tratados como tales; si los negros son también humanos, han de ser tratados como iguales.

En un plano menos radical, a comienzos de la década de 1980 un semanario estudiantil disidente de la antigua Yugoslavia se expresó contra las amañadas elecciones «libres» celebradas en el país. Conscientes de las limitaciones del eslogan «dile la verdad al poder» («el problema de este eslogan es que ignora el hecho de que el poder no escucha y que la gente ya sabe la verdad, tal y como queda claro en sus chistes»[9]), en vez de denunciar directamente las elecciones como amañadas, decidieron tratarlas como si fueran *realmente* libres, como si su resultado en realidad no estuviera predeterminado. Poco antes de los comicios imprimieron una edición extra de su publicación con el siguiente titular: «Resultados de las últimas elecciones: ¡los comunistas siguen en el poder!». Esta simple intervención rompió la «costumbre» no escrita según la cual todos sabíamos que las elecciones no eran libres, simplemente no lo decíamos en público. Al tratar las elecciones como comicios celebrados libremente, recordaron a la gente su carencia de libertad.

En la segunda temporada de la serie de televisión *Nip/Tuck*, Sean descubre que el verdadero padre de Matt, su hijo adolescente, es Christian, su amigo y colega. Su primera reacción es un ataque de cólera. Después, tras una operación fallida para separar a unos gemelos siameses, vuelve a aceptar a Chris, con un largo discurso en la mesa de operaciones: «Nunca te perdonaré lo que has hecho. Pero Matt es demasiado valioso, el mejor resultado de nuestra amistad, y eso es algo que no debemos perder». El mensaje es obvio, demasiado obvio. Una solución mucho más elegante habría sido que Sean dijera: «Nunca te perdonaré lo que has hecho». La posición subjetiva de esta afirmación es ya de aceptación: así es como se habla a alguien a quien ya hemos decidido perdonar, de manera que el problema es que Sean *dice demasiado*. ¿Por qué lo hace? Ésta es, en realidad, la pregunta interesante. ¿Es el público de Estados Unidos tan estúpido? No, así que ¿por qué lo hace? ¿Y si un signo de auténtica reconciliación hubiese sido un exceso, algo demasiado intenso, de manera que intervienen lugares comunes para rebajarlo? Quizá, dado que *Nip/Tuck* es una serie estadounidense, este exceso puede explicarse a partir de la diferencia que existe entre Europa y Estados Unidos. En Europa, la planta baja se cuenta como 0, de modo que el piso superior es el primer piso, mientras que en Estados Unidos, el primer piso está al nivel de la calle. Dicho con brevedad, los estadounidenses comienzan a contar con 1 mientras los europeos saben que el 1 está ya por encima del 0. Para decirlo en términos históricos, los europeos son conscientes de que, antes de comenzar a contar, debe haber un «sustrato» de tradición, un sustrato que está siempre dado y que, como tal, no puede contarse, mientras que Estados Unidos, una tierra sin tradición histórica premoderna, carece de tal sustrato. La cuestión clave se inicia con la libertad autolegislada. En Europa el pasado se

9. Moustapha Safouan, «¿Por qué los árabes no son libres? La política de la escritura», manuscrito inédito.

borra o se transporta.[10] La carencia de sustrato debe suplementarse con un discurso excesivo: Sean no puede fiarse del sustrato simbólico que podría garantizar que Christian captara el mensaje sin afirmarlo de forma explícita.

Las costumbres son la materia de la que están hechas nuestras identidades. En ellas promulgamos y, por tanto, definimos lo que somos como seres sociales, a menudo de manera diferente a nuestra propia percepción de lo que somos. Merced a su transparencia son el medio mismo de la violencia social. Ya en 1937, George Orwell expuso la ambigüedad de la actitud izquierdista predominante respecto a la diferencia de clase:

> Todo el mundo condena las distinciones de clase, pero muy poca gente quiere abolirlas. Y así llegamos al importante hecho de que toda opinión revolucionaria extrae parte de su fuerza de la secreta convicción de la imposibilidad de cambiar nada. [...] Mientras se trate sólo de mejorar la situación del obrero, toda persona decente estará de acuerdo. A todo el mundo, excepto a los tontos y a los sinvergüenzas, le gustaría que el minero, por ejemplo, viviese mejor. [...] Pero, desgraciamente, con el simple desear la desaparición de las distinciones sociales no se consigue nada. Mejor dicho, es preciso desear que desaparezcan, pero tal deseo carece de eficacia si no se comprende lo que representa. El hecho que debemos afrontar es que es la abolición de las distinciones sociales significa abolir una parte de uno mismo. Todas mis ideas son ideas de la clase media, y para superar mi pertenencia a una clase, debo eliminar no sólo mi esnobismo, sino también la mayoría de mis gustos y prejuicios. Debo cambiarme a mí mismo de manera tan radical que si lo hiciese, casi no se me reconocería como la misma persona.[11]

Lo que Orwell dice es que los radicales invocan la necesidad de un cambio revolucionario como una especie de reclamo supersticioso que al final se alcanzará, pero *evitará* que el cambio ocurra realmente. El izquierdista académico de hoy que critica el imperialismo cultural capitalista en realidad se horroriza ante la idea de que este campo de estudio pudiera desaparecer. Para Orwell está claro que en nuestro día a día ideológico, nuestra actitud predominante muestra una distancia irónica respecto a nuestras auténticas creencias:

> Las opiniones «izquierdistas» del intelectual medio suelen ser falsas. Por puro espíritu de imitación se ríe de cosas en las que en realidad cree. Como un ejemplo entre muchos tomemos el código de honor de la escuela pública, con su «camaradería», su «no atacar al que ha caído» y todas esas consabidas tonterías. ¿Quién no se ha reído de él alguna vez? ¿Quién de los que se consideran «intelectuales» se atrevería a no reírse de él? Pero la

10. Quizá esta característica dé cuenta de otro fenómeno: en (casi) todos los hoteles estadounidenses con más de doce plantas, no hay decimotercer piso (para evitar la mala suerte, por supuesto), se salta del piso decimosegundo al decimocuarto. Para un europeo, tal procedimiento no tiene sentido: ¿a quién intentamos engañar? ¿Intentamos que Dios no se dé cuenta de que lo que ha sido designado como decimocuarto piso es realmente el piso decimotercero? Los estadounidenses pueden jugar con esto precisamente a causa de que su Dios es simplemente una prolongación de nuestros egos individuales, no es percibido como un auténtico fundamento del ser.

11. George Orwell, *The Road to Wigan Pier*, Londres, Gollancz, 1937 (trad. cast.: *El camino de Wigan Pier*, Barcelona, Destino, 1976).

> cosa cambia un poco cuando nos encontramos con alguien que se ríe de él *desde fuera*, de la misma manera que nos pasamos la vida echando pestes de Inglaterra pero nos enfadamos cuando oímos a un extranjero decir exactamente las mismas cosas. [...] Sólo cuando se trata a alguien de una cultura diferente a la de uno mismo, se empieza a ver cuáles son realmente las propias convicciones.

No hay nada «interior» en esta identidad ideológica real que plantea Orwell. Las creencias más íntimas están todas «ahí fuera», encarnadas en prácticas que llegan hasta la materialidad inmediata de mi cuerpo. Mis nociones —del bien y del mal, de lo placentero y lo desagradable, de lo divertido y de lo serio, de lo feo y lo bello— son en esencia nociones de *clase media*. Mis gustos literarios, gastronómicos, de vestimenta, mis modales en la mesa, mis expresiones, mi acento, incluso los movimientos característicos de mi cuerpo son cuestiones de hábito. El *olor* podría ser convenientemente añadido a esta lista. Quizá la diferencia clave entre las preocupaciones de clase baja y las de clase media se basen en cómo se relacionan con el olor. Para la clase media, los estratos más bajos de la sociedad huelen: sus miembros no se lavan con la suficiente regularidad, y esto nos lleva a una de las posibles definiciones de lo que significa hoy «prójimo»: se trata de alguien que por definición *huele*. Por eso los desodorantes y jabones son hoy en día cruciales, pues hacen al prójimo mínimamente tolerable: estoy listo para amar a mis semejantes... siempre que no huelan demasiado mal. Según una noticia publicada recientemente, los científicos de un laboratorio de Venezuela pudieron manipular genéticamente judías para que, tras su consumo, no generasen mal olor ni gases socialmente embarazosos. Así que, tras el café descafeinado, los pasteles sin grasa, la coca-cola *light* y la cerveza sin alcohol, ahora tenemos judías sin gases...[12]

Aquí llegamos al «corazón de las tinieblas» de las costumbres. ¿Recuerdan los numerosos casos de pedofilia que sacudieron a la Iglesia católica? Cuando sus representantes insistieron en que esos casos, tan deplorables como fueron, eran un problema interno de la Iglesia y mostraron una gran renuencia a la hora de colaborar con la policía en sus investigaciones, tenían razón en cierto sentido. La pedofilia de los curas católicos no es algo que ataña sólo a las personas que, a causa de razones accidentales de su historia privada sin relación alguna con la Iglesia como institución, eligieron el sacerdocio como profesión. Es un fenómeno que concierne a la Iglesia católica como tal, que está inscrito en su propio funcionamiento como institución socio-simbólica. No concierne al inconsciente «privado» de los individuos, sino al «inconsciente» de la propia institución: no es algo que ocurra porque la institución deba adaptarse a las realidades patológicas de la libido para sobrevivir, sino que se trata de algo que la institución necesita para poder reproducirse. Uno puede imaginar un sacerdote «heterosexual» (no pedófilo) que, tras años de servicio, se ve implicado en la pedofilia porque la misma lógica de la institución le induce a ello.

Tal *inconsciente institucional* designa la cara obscena y denegada que, precisamente por ser negada, sos-

12. Aunque, incluso aquí, el benéfico Estado del bienestar intenta equilibrar las perturbaciones del prójimo maloliente con preocupaciones acerca de la salud: hace unos años, el Ministerio de Salud holandés aconsejó a los ciudadanos expulsar gases al menos quince veces al día, para evitar tensiones y presiones internas negativas para el organismo.

tiene a esta institución pública. En el ejército, este reverso consiste en rituales obscenos de humillación sexual contra el compañero que sustentan la solidaridad de grupo. En otras palabras, no es sólo que, por razones conformistas, la Iglesia intente encubrir los escándalos de pedofilia, sino que al defenderse la Iglesia defiende su secreto obsceno más íntimo. Ello implica que identificarse con este lado secreto es un elemento clave de la auténtica identidad de un sacerdote cristiano: si un sacerdote denuncia (no sólo retóricamente) estos escándalos, se excluye a sí mismo de la comunidad eclesiástica. Ya no es «uno de los nuestros», al igual que un sudista de Estados Unidos que delataba a alguien del Ku Klux Klan se excluía a sí mismo de su comunidad, al haber traicionado su solidaridad fundamental. Por consiguiente, la respuesta a la renuencia de la Iglesia no debe ser sólo que nos enfrentamos a casos criminales y que, si la Iglesia no participa con rigor en su investigación, es cómplice de los mismos. La propia Iglesia como institución debe ser investigada en cuanto al modo en que crea de forma sistemática las condiciones para que se cometan tales delitos.

Este trasfondo obsceno, el terreno inconsciente de las costumbres, es lo que en realidad dificulta el cambio. Por eso el lema de toda revolución radical coincide con la cita de Virgilio que Freud eligió como inicio de *La interpretación de los sueños*: «*Acheronta movebo*: moveré las regiones infernales». ¡Que alguien ose perturbar el sustrato de los apuntalamientos silenciados de nuestra vida cotidiana!

Humoresque, posiblemente la obra maestra para piano de Robert Schumann, debe interpretarse teniendo en cuenta la ausencia gradual de la voz en sus composiciones: no es simplemente una composición para piano, sino una composición con la línea vocal reducida al silencio, de modo que todo lo que escuchamos es el acompañamiento del piano. Así, deberíamos interpretar la famosa «voz interior» (*innere Stimme*) añadida por Schumann a la partitura como una tercera línea entre las dos del piano, la superior y la inferior, como la melodía vocal que permanece como una «voz interior» no vocalizada. Lo que oímos es una serie de variaciones sin un tema específico, un acompañamiento sin una línea melódica principal que existe sólo como *Augenmusik*, cómo música visual bajo la forma de notas escritas. Esta melodía ausente debe ser reconstruida teniendo en cuenta que los niveles primero y tercero (las líneas de piano de la mano izquierda y de la derecha) no se relacionan con la otra directamente, esto es, su relación no es la de un espejo. Para conocer su interconexión, uno se ve impelido a (re)construir un tercer nivel «virtual» intermedio, la línea melódica que, por razones estructurales, no puede interpretarse. Adquiere la categoría de un ente real imposible que sólo puede existir bajo la forma de la escritura. Su presencia física aniquilaría las dos líneas melódicas que escuchamos en realidad.

En su breve ensayo «Pegan a un niño», Freud analiza la fantasía de un niño que es testigo de la paliza que recibe otro chico: el niño identifica su fantasía como la última de una cadena de otras tres fantasías, en la que las dos anteriores son: «Veo a mi padre golpeando a un niño» y «Mi padre me está golpeando». El niño nunca fue consciente de la segunda escena, así que debe ser reconstruida para proporcionar el eslabón perdido entre la primera y la última escena, como la tercera línea melódica de Schumann que nunca se interpreta, pero

que el oyente debe reconstruir como el enlace perdido entre las dos líneas que escucha. Schumann lleva este procedimiento de melodía ausente hasta una autorreferencia en apariencia absurda, cuando más tarde, en el segundo fragmento de *Humoresque*, repite las dos líneas melódicas, aunque esta vez la partitura no contiene una tercera, no hay voz interior, pues lo que está ausente es la propia melodía ausente o la misma ausencia. ¿Cómo podemos tocar esas notas cuando, respecto a lo que debe interpretarse, repiten exactamente las notas previas? Estas notas interpretadas están privadas de lo que no está ahí, de su carencia constitutiva o, parafraseando la Biblia, pierden incluso lo que nunca tuvieron.[13] El auténtico pianista debe entonces tener el *savoir-faire* para interpretar las notas existentes, positivas, de tal modo que uno pueda ser capaz de discernir el eco de las notas acompañantes «silenciosas» o su ausencia.

¿No es así como funciona la ideología? Una serie de suplementos obscenos del superyó que no son interpretados sustentan el texto o la práctica explícitamente ideológicos. En el socialismo, un conjunto de imperativos y prohibiciones tácitos, silenciosos —que enseñaban al sujeto a no tomar en serio algunas normas explícitas y a realizar un conjunto de prohibiciones públicamente desconocidas— sostenían la ideología explícita de la democracia socialista. Una de las estrategias de disidencia en los últimos años del socialismo era, por tanto, la de tomarse más en serio la ideología en el poder y literalmente más de lo que ella se tomaba a sí misma, ignorando

13. «Porque a todo el que tiene, más se le dará, y tendrá en abundancia; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará» (Mateo, 25:29).

su sombra virtual no escrita: «¿Quieres que pongamos en práctica la democracia socialista? Muy bien, pues aquí la tienes». Y cuando uno recibía de los *apparatchiks* del partido insinuaciones desesperadas acerca de que aquélla no era la forma en que funcionaban las cosas, simplemente tenía que ignorarlas. Por ello el *acheronta movebo* implica que, en la práctica de la crítica de la ideología, no se debe cambiar el texto explícito de la ley, sino más bien intervenir en su obsceno suplemento virtual.

¿Recuerdan cómo actúa la relación con la homosexualidad en una comunidad de soldados? Hay dos niveles claramente diferenciados. Por un lado, se ataca con brutalidad la homosexualidad: se margina y golpea a aquellos identificados como gays. Pero, por otro lado, una red implícita de indirectas homosexuales, chistes y prácticas obscenas acompaña a esta homofobia explícita. La intervención radical en la homofobia militar no debería centrarse en la represión explícita de la homosexualidad, sino más bien en «mover los cimientos», en perturbar las prácticas homosexuales implícitas que *sostienen* la homofobia explícita.

Es este subsuelo obsceno el que nos permite enfocar el fenómeno de Abu Ghraib de un modo nuevo. En su reacción a las fotos que mostraban a los prisioneros iraquíes torturados y humillados por soldados estadounidenses, hechas públicas a finales de abril de 2004, George Bush, como era de esperar, subrayó que se trataba de hechos aislados que no reflejaban aquello que defiende y por lo que lucha Estados Unidos: los valores de la democracia, la libertad y la dignidad personal. Y, en efecto, el hecho de que el caso se convirtiese en un escándalo para la opinión pública que colocó a la admi-

nistración estadounidense en una posición defensiva fue en sí mismo un signo positivo. En un régimen «totalitario», el caso simplemente se habría encubierto. (Del mismo modo, no olvidemos que el mismo hecho de que las tropas estadounidenses no encontrasen armas de destrucción masiva es una señal positiva. Un poder realmente «totalitario» habría hecho lo que hacen siempre los malos policías: colocar la evidencia para después «descubrirla».)

Con todo, varias características molestas complican este sencillo retrato. La que salta a la vista es el contraste entre el modo «estándar» en que se torturaba a los prisioneros durante el régimen de Sadam Husein y las torturas que inflingía el ejército estadounidense: bajo Sadam, se ponía el acento en la provocación directa y brutal de dolor, mientras que los soldados estadounidenses se centraron en la humillación psicológica. La *grabación* de la humillación con una cámara —en la que aparecen los perpetradores, que mostraban una estúpida sonrisa en sus rostros, *incluida* en la imagen, junto a los retorcidos cuerpos desnudos de sus prisioneros— forma parte integral del proceso, en severo contraste con la discreción total de las torturas de Sadam. Cuando vi la conocida foto de un prisionero desnudo con una capucha negra cubriéndole la cabeza, cables eléctricos conectados a sus miembros, sentado en una silla en una postura ridículamente teatral, mi primera reacción fue pensar que se trataba de una foto del último espectáculo de *performance* artística de Manhattan. Las posturas y la vestimenta de los prisioneros sugieren una puesta en escena teatral, una especie de *tableau vivant*, que no puede sino recordar al *performance* estadounidense y al «teatro de la crueldad» (las fotos de Mapplethorpe y las extrañas escenas de las películas de David Lynch, por citar dos ejemplos).

Es esta característica la que nos lleva a aclarar la cuestión. A cualquiera que esté familiarizado con el modo de vida estadounidense, las fotos le evocaban el reverso obsceno de la cultura popular de este país, es decir, los rituales de iniciación en la tortura y la humillación a los que uno debe someterse para poder ser aceptado en una comunidad cerrada. Fotos similares aparecen a intervalos regulares en la prensa estadounidense cuando estalla algún escándalo en una unidad del ejército o en un instituto donde el ritual de iniciación se escapa de las manos y en los que se fuerza a soldados o estudiantes a asumir una posición humillante o a realizar actos degradantes, como insertar una botella de cerveza en su ano o clavarse agujas, mientras sus compañeros observan. (Por cierto, puesto que el mismo Bush es miembro de Skull and Bones, la más exclusiva sociedad secreta de Yale, sería interesante conocer a qué rituales tuvo que someterse para ser aceptado.)

Desde luego, la diferencia obvia es que, en el caso de los rituales de *iniciación*, como reza su nombre, uno se somete a ellos por elección propia, sabiendo muy bien lo que cabe esperar y con el claro objetivo de obtener el premio que le espera: ser aceptado en ese restringido círculo y que se le permita realizar los mismos rituales a los nuevos miembros. En Abu Ghraib los rituales no eran el precio que debían pagar los prisioneros para ser aceptados como «uno del clan», al contrario, era la misma marca de su *exclusión*. Pero ¿no es la «libre elección» de los que se someten a los humillantes rituales de iniciación un caso ejemplar de *falsa* libre elección, en la estela de la libertad del trabajador para vender su fuerza de

trabajo? Es más, deberíamos recordar aquí uno de los más desagradables rituales de violencia que se ejercen contra los negros en los estados del sur en Estados Unidos: aquellos en que una pandilla de gamberros arrincona a un hombre negro para obligarle a realizar un gesto agresivo («¡Escúpeme a la cara!», «¡Di que soy una mierda!»), que se supone justificaría la paliza o el linchamiento ulteriores. Por último, hay un mensaje cínico definitivo en la aplicación del ritual de iniciación estadounidense a los prisioneros árabes: «¿Quieres ser uno de los nuestros? Muy bien, aquí tienes un aperitivo de nuestro auténtico modo de vida».

Llegados a este punto, me viene a la memoria *Algunos hombres buenos*, de Rob Reiner, un drama acerca de un consejo de guerra contra dos marines estadounidenses acusados de asesinar a uno de sus compañeros. El fiscal militar afirma que ha sido un asesinato deliberado, mientras que la defensa (interpretada por Tom Cruise y Demi Moore, ¿cómo podían fallar?) logra demostrar que los defensores siguieron el llamado «código rojo», una regla no escrita de la comunidad militar que autoriza la paliza clandestina nocturna de un compañero que haya transgredido las normas éticas de los marines. Tal código perdona una infracción, es «ilegal», al mismo tiempo que reafirma la cohesión del grupo. Tiene que aplicarse al amparo de la nocturnidad para que no sea detectado, para que permanezca silenciado. En público todo el mundo parece no saber nada acerca de ello, o incluso niega su existencia. El clímax de la película muestra predeciblemente que Jack Nicholson, el oficial que ordenó la paliza nocturna, pierde los estribos: su explosión pública de rabia marca, desde luego, el momento de su caída. Al violar las reglas explícitas

de la comunidad, el código rojo representa el «espíritu de la comunidad» en su estado más puro, ejerciendo una fuerte presión en los individuos para pongan en escena la identificación de grupo. A diferencia de la ley *escrita* y explícita, este código obsceno del superyó es en esencia *oral.* Mientras que la ley explícita está sostenida por el padre muerto en cuanto autoridad simbólica (el «nombre del padre» de Lacan), el código no escrito se sostiene gracias al suplemento espectral del nombre del padre, el obsceno espectro del «padre primordial» freudiano.[14] Ahí reside también la lección clave de *Apocalipsis Now:* en el personaje de Kurtz, el «padre primordial» freudiano —el padre obsceno cuyo goce no se subordina a ley simbólica alguna, el amo total que osa enfrentarse cara a cara con lo real del goce terrorífico— se presenta no como un resto de algún pasado bárbaro, sino como el resultado necesario del poder occidental moderno en sí mismo. Kurtz era un soldado perfecto. A través de su sobreidentificación con el sistema del poder militar, se convirtió en la figura excesiva que el sistema debe eliminar. El horizonte último de *Apocalipsis Now* es esta comprensión íntima de cómo el poder genera su propio exceso, que debe aniquilar en una operación que ha de imitar aquello contra lo que lucha. La misión de Willard, asesinar a Kurtz, no constará en los registros oficiales: «Nunca ocurrió», como dice el general que da instrucciones a Willard. Hemos entrado en el dominio de las operaciones secretas, de lo que el poder hace sin poder siquiera admitirlo. Aquí es donde se

14. Para una elaboración más detallada de ésta problemática, ver el cap. 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1995 (trad. cast.: *La metástasis del goce,* Barcelona, Paidós, 2001).

equivoca Christopher Hitchens cuando escribió de los carceleros de Abu Ghraib:

> Una de estas dos cosas debe ser necesariamente verdadera. O bien esos idiotas estaban actuando por orden de alguien, lo cual significa que hay personas de medio a alto nivel que piensan que no están limitadas por las leyes, los códigos y las órdenes regulares. O bien actuaron por iniciativa propia, en cuyo caso son rebeldes, desertores o traidores. Por eso uno se pregunta, con cierta nostalgia, si no hay ninguna previsión en los procedimientos de la justicia militar para poder expulsarlos o, directamente, pegarles un tiro.[15]

El problema es que las torturas de Abu Ghraib no encajan en ninguna de estas dos opciones: dado que no pueden ser reducidos a simples actos de maldad de soldados individuales son, desde luego, actos no directamente ordenados, sino legitimados por una versión específica del obsceno «código rojo». Afirmar que eran obra de «rebeldes, desertores o traidores» incurre en el mismo sinsentido que el que dice que los linchamientos del Ku Klux Klan eran actos de traidores a la civilización occidental cristiana y no el estallido de su propio reverso obsceno, o que los abusos infantiles de los sacerdotes católicos son perpetrados por «traidores» al catolicismo. Abu Ghraib no era simplemente un caso de arrogancia estadounidense ante personas del tercer mundo: al ser sometidos a torturas humillantes, los prisioneros iraquíes fueron de hecho *iniciados en la cultu*

15. Christopher Hitchens, «Prison Mutiny», www.slate.com/id/2099888.

ra americana. Se les dio a probar su reverso obsceno, que conforma el suplemento necesario para los valores públicos de la dignidad personal, la democracia y la libertad. Por tanto, Bush estaba equivocado, pues lo que obtenemos cuando vemos las fotos de los prisioneros iraquíes humillados es precisamente una percepción directa de los valores estadounidenses, del auténtico núcleo del goce obsceno que sustenta el modo de vida estadounidense. Esas fotos colocan en una perspectiva adecuada la conocida tesis de Samuel Huntington del «choque de civilizaciones». El choque entre las civilizaciones árabe y estadounidense no es el que se da entre la barbarie y el respeto por la dignidad humana, sino un choque entre la tortura brutal anónima y la tortura como un espectáculo mediático en el que los cuerpos de las víctimas sirven de trasfondo anónimo para los sonrientes rostros de los «inocentes estadounidenses» que perpetran la tortura. Parece, parafraseando a Walter Benjamin, que todo choque de civilizaciones en realidad es un choque entre barbaries subyacentes.

CAPÍTULO 6

Allegro
Violencia divina

BENJAMIN Y HITCHCOCK

En la película *Psicosis*, de Alfred Hitchcock, el asesinato en la escalera del detective Arbogast nos proporciona el hitchcockiano plano desde el punto de vista de Dios. Asistimos desde arriba a la escena del pasillo del primer piso y las escaleras. Cuando la extraña criatura que chilla entra en el encuadre y comienza a apuñalar a Arbogast, pasamos al punto de vista subjetivo de la criatura: un primer plano del rostro de Arbogast que cae apuñalado por las escaleras, como si, en su giro desde una toma objetiva a otra subjetiva, el mismo Dios hubiese perdido su neutralidad y hubiese «caído en» el mundo, interviniendo con brutalidad, repartiendo justicia.[1] «Violencia divina» significa aquí intrusión de la justicia más allá de la ley.

1. Esta dimensión «divina» reverbera en el asesinato en la ducha de Marion, una escena en la que la violencia surge de la nada.

En la novena de sus «Tesis de filosofía de la historia», Walter Benjamin se refiere al *Angelus Novus* de Paul Klee, que muestra

> un ángel, al parecer en el momento en que se aleja de algo que atrae su mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. El ángel de la historia debe de tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos parece una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.[2]

¿Y si la violencia divina fuera la intervención salvaje de este ángel? Al ver el montón de escombros que crece hacia el cielo, ese vertedero de injusticias, de vez en cuando contraataca para restaurar el equilibrio, para vengarse por el efecto destructivo del «progreso». ¿No podría ser vista la historia entera de la humanidad como una normalización progresiva de la injusticia, acarreando el innombrable y anónimo sufrimiento de millones de personas? En algún lugar, en la esfera de lo «divino», quizá esas injusticias se olvidan. Éstas se van

2. Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», tesis IX, en *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, 1968 (trad. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», en *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1999).

acumulando, se registran las equivocaciones, la tensión crece y cada vez es más insoportable, hasta que llega un momento en que la violencia divina explota en una rabia destructiva vengadora.[3]

Frente a tal refuerzo violento de la justicia se alza la violencia divina como injusticia, como una explosión de capricho divino cuyo caso ejemplar es, desde luego, el del trabajo. Después de que el trabajo se vea golpeado por calamidades, sus amigos teológicos vienen ofreciendo interpretaciones que dan sentido a estas calamidades. La grandeza de Job no reside tanto en reivindicar su inocencia como en insistir en el sinsentido de sus calamidades. Cuando Dios por fin aparece, afirma la posición de Job contra los defensores teológicos de la fe.

Aquí la estructura es exactamente la misma que en el sueño de Freud sobre la inyección de Irma, que comienza con una conversación entre Freud y su paciente acerca del fracaso de su tratamiento debido a una inyección infectada. En el curso de la conversación, Freud se le acerca, se aproxima a su rostro y mira en el interior de su boca, enfrentándose a la espantosa visión de su carne viva. Un vez alcanzado el horror más insoportable, el sueño cambia de tono y pasa abruptamente del terror a la comedia: aparecen tres doctores amigos de Freud que, en una jerga ridícula pseudoprofesional, enumeran múltiples —y mutuamente excluyentes— razones por las que el envenenamiento de Irma debido a la inyección infectada no era culpa de

3. Para más modalidades de violencia divina, véase Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, Blackwell, 2002.

nadie, pues no había inyección o ésta estaba esterilizada. Así que primero hay una visión traumática, la visión de la carne cruda de la garganta de Irma, seguida por el repentino salto a la comedia que se produce en la conversación entre tres doctores ridículos que permite al soñador evitar el encuentro con el trauma verdadero. Los tres doctores desempeñan la misma función que los tres amigos teólogos en la historia de Job, esto es, disfrazan el impacto del trauma con una apariencia simbólica.

Esta resistencia al sentido es crucial cuando nos enfrentamos a catástrofes potenciales o reales, desde el sida y el desastre ecológico hasta el Holocausto: rechazan el «significado profundo». Las enseñanzas de Job nos impiden buscar refugio en la típica figura trascendente de Dios como Señor omnipresente que conoce el significado de lo que nos parece una catástrofe sin sentido, el Dios que ve todo el panorama en el cual lo que nosotros percibimos como manchas contribuye a la armonía global. Cuando nos enfrentamos a un acontecimiento como el Holocausto o, más recientemente, la muerte de millones de personas en el Congo, ¿no es obsceno afirmar que esas manchas tienen un sentido más profundo gracias a su contribución a la armonía del todo? ¿Hay un todo que puede justificar teleológicamente y, por tanto, redimir o cancelar un acontecimiento como el Holocausto? La muerte de Cristo en la cruz significa que uno debe abandonar la idea de Dios como acompañante trascendente que garantiza el resultado feliz de nuestros actos, reforzando de esta manera la teleología histórica. La muerte de Cristo en la cruz es en sí misma la muerte de su Dios *protector*, es una repetición del ejemplo de Job: rechaza todo «significado profundo» que podría cubrir la brutal realidad de las catástrofes históricas.[4]

Hay una resonancia hitchcockiana en la iconografía de la catástrofe del 11 de septiembre: la repetición infinita del plano del avión aproximándose y colisionando contra la segunda torre del World Trade Center emerge como una versión de la vida real de la famosa escena de *Los pájaros* en la que Melanie avanza hacia el puerto de Bodega Bay en su pequeño bote. Mientras se aproxima al muelle ella saluda a su (futuro) amante. Un único pájaro, percibido primero como un borrón negro indistinguible, entra en el plano de forma inesperada desde la parte superior derecha y se abate sobre su cabeza.[5] El avión que impactó contra el World Trade Center podría ser entendido como el borrón hitchcockiano definitivo, la mancha anamórfica que desnaturaliza el paisaje idílico de Nueva York. Los pájaros agresores son el último elemento de la tríada integrada por *Con la muerte en los talones, Psicosis* y *Los pájaros*; primero, el avión, una metáfora del pájaro, ataca al héroe en la famosa secuencia de las afueras de Chicago, después, la habitación de Norman Bates está llena de pájaros disecados (una metonimia); finalmente, los pájaros mismos son los que atacan.

En el quinto aniversario del 11 de septiembre se estrenaron dos producciones de Hollywood: *United 93*, de Paul Greengrass, y *World Trade Center*, de Oliver Stone. Lo primero que salta a la vista en estas películas

4. Debería recordarse la historia de Job en el sentido en que Job desempeña un papel crucial en el islam, para el que Job es el símbolo del auténtico creyente.

5. Véase Raymond Bellour, *The Analysis of Film*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, cap. 3.

es que ambas intentan ser lo más anti-Hollywood posible. Se centran en la valentía de la gente corriente, sin estrellas glamurosas, sin efectos especiales ni gestos heroicos grandilocuentes, simplemente un conciso retrato realista de personas normales en circunstancias extraordinarias. Sin embargo, ambas películas contienen también notables excepciones formales, momentos que vulneran su estilo básico. *United 93* comienza con los secuestradores en una habitación de motel, rezando, preparándose para el ataque. Parecen austeros, como ángeles de la muerte. La primera escena que aparece tras los títulos de crédito confirma esta impresión: es una vista panorámica desde el cielo nocturno de Manhattan, acompañada por el sonido de los rezos de los secuestradores, como si éstos estuviesen flotando sobre la ciudad mientras se preparan para descender a tierra y recoger su cosecha. De modo similar, en *World Trade Center* no hay tomas directas de los aviones colisionando con las torres. Todo lo que vemos, segundos después de la catástrofe, es un policía en una calle concurrida, entre la muchedumbre, y una sombra amenazadora que pasa veloz sobre ellos: es la sombra del primer avión. (Significativamente, después de que los héroes-policías sean atrapados entre los escombros, la cámara, en un movimiento hitchcockiano, se retira hacia arriba, a un «punto de vista de Dios» de la ciudad de Nueva York.) Este paso directo de la vida diaria terrenal a la vista desde arriba confiere a ambas filmaciones una extraña reverberación teológica, como si los ataques «terroristas» fueran una suerte de intervención divina. ¿Qué puede significar?

La primera reacción a los ataques del 11 de septiembre por parte de los cristianos conservadores Jerry Falwell y Pat Robertson fue interpretarlos como una señal de que Dios había retirado su protección a Estados Unidos a causa de las pecaminosas vidas de sus ciudadanos. Maldijeron el hedonismo materialista, el liberalismo y la omnipresente sexualidad y afirmaron que Estados Unidos había recibido lo que se merecía. El hecho de que la misma condena de un Estados Unidos liberal, también pronunciada por el otro musulmán, viniera del corazón de *l'Amérique profonde,* debería dar que pensar.

De un modo indirecto, *United 93* y *World Trade Center* tienden a la interpretación opuesta: quieren leer la catástrofe del 11 de septiembre como una bendición disfrazada, como una intervención divina que ha servido para despertar a Estados Unidos de su letargo moral y sacar lo mejor de su pueblo. *World Trade Center* acaba con unas palabras sobreimpresionadas que muestran el siguiente mensaje: los acontecimientos terribles, como la destrucción de las Torres Gemelas, sacan lo peor Y lo mejor de las personas: valentía, solidaridad, sacrificio por la comunidad. La gente se muestra capaz de hacer cosas que nunca habría imaginado. Esta perspectiva utópica es una de las tendencias ocultas en que basa nuestra fascinación por las películas de desastres: es como si nuestras sociedades necesitasen una catástrofe terrible para resucitar el espíritu de solidaridad comunitaria.

Sin embargo, al enfrentarse a toda tentación de buscar un «significado profundo» en las cosas, G. K. Chesterton está en lo cierto cuando concluye «El oráculo del perro» con una defensa, pronunciada por el padre Brown, de la realidad de sentido común de que las cosas son simplemente lo que son (no portadoras de signi-

ficados místicos ocultos) y del milagro cristiano de la encarnación como la excepción que garantiza y sostiene la realidad común:

> —La gente se traga todo lo que le cuentan sin que se haya demostrado. Es algo que va a acabar con todo su antiguo racionalismo y su escepticismo y que sube como la marea. Y tiene un nombre: superstición.
>
> Se puso en pie con brusquedad, con gesto adusto, y siguió hablando casi como si estuviera solo:
>
> —La primera consecuencia de no creer en Dios es que uno pierde el sentido común y no es capaz de ver las cosas tal y como son. Cualquier cosa que te cuentan y dicen que es muy importante cobra un valor infinito, como el paisaje de una pesadilla. Un perro se convierte en oráculo, y un gato en misterio, y un cerdo en mascota, y un escarabajo en animal sagrado, y se resucita todo el zoo del politeísmo de Egipto y de la India antigua; el perro Anubis y el gran Pasht de ojos verdes y los sagrados toros mugidores de Basán. Y así regresáis en elefantes y serpientes y cocodrilos, y todo porque no os atrevéis a decir estas cuatro palabras: «Y se hizo hombre».[6]

Era por tanto este cristianismo el que hacía que Chesterton prefiriese las explicaciones prosaicas al rápido recurso de la magia sobrenatural. Y así se inicia su compromiso con la ficción detectivesca: si se roba una joya de un contenedor cerrado con llave, la solución no es la telekinesia, sino el uso de un fuerte imán o alguna otra prestidigitación; si una persona se desvanece inesperadamente, debe de haber un túnel secreto. Las explicaciones naturalistas son *más* mágicas que el recurso de la intervención sobrenatural. La explicación del detective acerca del complicado engaño por medio del cual se cometió el asesinato en una habitación cerrada ¡es mucho más «mágica» que la afirmación de que el criminal tenía una habilidad sobrenatural para atravesar paredes!

6. Accesible en línea en www.cse.dmu.ac.uk.

Resulta tentador ir un paso más allá y dar a las últimas líneas de Chesterton un sentido diferente, desde luego no pretendido por Chesterton, pero cercano a cierta verdad. Cuando la gente imagina todo tipo de significados profundos porque le asustan unas cuantas palabras, «Se hizo hombre», lo que realmente le aterra es que pierde a su Dios trascendente.

Éste es el Dios que garantiza el sentido del universo, el Dios como maestro oculto que maneja todos los hilos. En vez de ello, Chesterton nos da un Dios que abandona su posición trascendente y se arroja a su misma creación. Este hombre-Dios se implica plenamente en el mundo, incluso hasta la muerte. Nosotros, los humanos, nos vemos abandonados sin ningún poder superior que nos observe, solos con nuestra terrible carga de libertad y responsabilidad a causa del destino de la creación divina y, por tanto, de Dios mismo.

VIOLENCIA DIVINA: LO QUE NO ES...

Nuestra primera conclusión debe ser que la comprensión de Benjamin de la «violencia divina» no tenía nada que ver con la violencia terrorista ejercida por los fundamentalistas religiosos de hoy, que pretenden actuar en nombre de Dios y como instrumentos de la voluntad divina, aun cuando la cobertura mediática nos induzca a saltarnos tal asociación. El candidato más ob-

vio a la «violencia divina» es la explosión violenta de resentimiento que encuentra expresión en un espectro que va desde los linchamientos hasta el terror revolucionario organizado. Una de las tareas principales de la «postizquierda» de hoy es referirse a esta área de violencia para denunciar la propia idea de revolución. El último representante de esta tendencia es el filósofo alemán Peter Sloterdijk, cuyos procedimientos típicos consisten en suplementar una categoría filosófica conocida con su opuesto negado. Por ejemplo, en su lectura crítica de Heidegger, añade al ser-para-la-muerte heideggeriano el trauma opuesto del nacimiento, del nacer-en, ser-arrojado-en, la apertura a la vida.[7] De un modo similar, su obra *Zorn und Zeit* (en alusión al *Sein und Zeit*, de Heidegger) suplementa la lógica erótica predominante con su parte velada, el *thymos*. *Eros* (la posesión de objetos, su producción y goce) se alza contra el *thymos* (envidia, competición, reconocimiento).[8]

La premisa de Sloterdijk es que sólo puede alcanzarse el verdadero sentido de los acontecimientos de 1990, centrados en la desintegración de los regímenes

7. Todo el desarrollo de Sloterdijk del tema de las esferas está basado en este desplazamiento del énfasis: las esferas son vientres maternales reconstruidos y expandidos, desde las casas al mismo lenguaje como «casa del ser».

8. Sloterdijk propone en *Zorn und Zeit* una lectura crítica interesante de Lacan: la debilidad central de Freud es su enfoque exclusivo en el *eros*, lo que le hace incapaz de dar cuenta de las luchas del *thymos* (la pulsión de muerte, creada para explicar esto, falla miserablemente); para suplir la debilidad de Freud, Lacan «thymotiza» el mismo *eros* (reinterpretando a Freud a través del Hegel de Kojève: el deseo es siempre también un deseo de reconocimiento, su realización plena es el reconocimiento del deseo, etc.), pero entonces se pierde la especificidad de lo erótico.

comunistas, en el contexto del *thymos*. Aquel año representó tanto el fin de la lógica revolucionaria emancipadora estatal como el fin de la lógica mesiánica de concentración de ira y venganza total que explotó con el judeocristianismo y cuya secularización fue el proyecto comunista. Sloterdijk propone entonces una historia alternativa de Occidente como historia de la *cólera*. La *Ilíada*, el texto fundador de Occidente, comienza con la palabra «cólera»: Homero apela a la diosa para que le ayude a cantar la canción que narra la cólera de Aquiles y sus calamitosas consecuencias. Aunque la disputa entre Aquiles y Agamenón tiene que ver con lo erótico (Agamenón se llevó a Briseida, esclava de Aquiles), Briseida no encarna una pasión erótica intensa, sino que en sí misma es algo totalmente irrelevante. Lo que importa no es la gratificación sexual frustrada, sino el orgullo herido. Lo que resulta crucial, sin embargo, en esta posición es la transmutación posterior de la cólera en la religión monoteísta judeocristiana. Mientras que en la antigua Grecia la cólera se exploraba de forma directa, posteriormente se sublima, se aplaza temporalmente, se pospone, se transfiere: no somos nosotros sino Dios quien debe tener constancia de los agravios y cuentas pendientes hasta el Juicio Final. La prohibición cristiana de la venganza («ofrecer la otra mejilla») es en realidad un correlato del escenario apocalíptico de los Últimos Días.

El proyecto izquierdista moderno adopta en su forma secularizada esta idea del Día del Juicio, cuando todas las deudas acumuladas serán saldadas y un mundo carente de vínculos será finalmente reajustado. Aquí el agente del juicio ya no es Dios, sino el pueblo. Los movimientos políticos izquierdistas son como «bancos de

cólera»: almacenan las inversiones de cólera del pueblo y les prometen venganza a gran escala, esto es, el restablecimiento de la justicia global. Pero dado que, tras la explosión de cólera revolucionaria, nunca tiene lugar una plena satisfacción y que aparecen la desigualdad y la jerarquía, siempre surge un impulso hacia una *segunda* revolución —verdadera e integral— que satisfará a los decepcionados y acabará realmente con el trabajo emancipador: 1792 tras 1789, octubre después de febrero...

El problema es que nunca hay suficiente capital de cólera. Por eso es necesario pedirlo prestado o combinarlo con otras rabias: la nacional o la cultural. En el fascismo, predomina la cólera nacional; el comunismo de Mao Ze dong moviliza la rabia de los campesinos explotados, no la de los proletarios. No debe sorprender que Sloterdijk use sistemáticamente el término «fascismo de izquierdas» y que se refiera a menudo a Ernst Nolte, el historiador revisionista «alemán» que desarrolló la idea del nazismo como reacción deplorable pero comprensible al terror comunista. Para Sloterdijk, el fascismo es definitivamente una variación secundaria del proyecto izquierdista de la cólera emancipadora así como una reacción al mismo. En nuestra época, cuando esta cólera global ha agotado su potencial, subsisten dos grandes formas de rabia: el islam (la cólera de las víctimas de la globalización capitalista) más los estallidos «irracionales» de la juventud. Quizá se debería añadir a éstos el populismo latinoamericano, los ecologistas, los anticonsumistas y otras formas de resentimiento antiglobalizador. El movimiento de Porto Alegre falló a la hora de establecerse como un banco global para esta rabia, puesto que careció de una visión positiva alternativa. Sloterdijk incluso menciona «el susurro del izquierdismo fascista que vuelve a emerger en los márgenes de la academia»,[9] a la que supongo que yo pertenezco. Aunque estos estallidos locales son lo que los críticos de Fukuyama celebran como el «retorno de la historia», quedan como pobres sustitutos que no pueden esconder el hecho de que ya no hay un potencial de cólera global.

¿Cuál es entonces el programa de Sloterdijk? Es preciso ir «más allá del resentimiento», como parece señalar el título del último epígrafe del libro. Es preciso deslegitimar el enlace fatal que une a la intelectualidad con el resentimiento en todas sus modalidades, incluyendo la feminista, la poscolonialista y la ecológico. Se debería reafirmar el enfoque liberal cuya formulación gira en torno a la tríada de John Locke de vida, libertad y propiedad, cuidada por la amarga píldora nietzscheana contra el resentimiento. Tenemos que aprender a vivir en una cultura mundial posmonoteísta, en una meritocracia antiautoritaria que respeta las normas civilizadas y los derechos individuales, en un equilibrio entre elitismo e igualitarismo. Debemos articular un «código de conducta» liberal que sea capaz de equilibrar el juego de múltiples agentes thymóticos y prevenga así el flujo

9. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, *op. cit.*, pág. 107. La ironía está en que en este trabajo Sloterdijk se remite constantemente al término *Linksfaschismus*, hecho famoso por su archienemigo en Alemania, Jürgen Habermas, quien lo usó ya en 1968 para denunciar a los manifestantes violentos que querían reemplazar el debate con más «acción directa». Quizá este detalle nos dice más de lo que podría parecer, puesto que la conclusión de Sloterdijk, su «programa psoitivo», no es tan diferente del de Habermas, a pesar de su antagonismo público.

fatal hacia la destrucción ecológica y ética. No sorprende que Sloterdijk esté tan conectado al filósofo francés Alain Finkielkraut, con el que publicó un libro de conversaciones: aunque pertenecen a contextos ideológicos diferentes, Finkielkraut se mueve en la misma línea antitotalitaria. Así pues, volviendo a Benjamin, ¿podría decirse que esta concepción de la violencia divina apunta también hacia las explosiones de resentimiento? Ahora necesitamos una doble estrategia, y para comenzar es necesario rehabilitar la noción de resentimiento. Recordemos lo que escribió W. G. Sebald acerca de cómo se enfrentaba Jean Améry al trauma de los campos de concentración nazis:

> La energía que había tras la polémica de Améry derivaba de un resentimiento implacable. Muchos de sus ensayos tienen que ver con la justificación de su emoción (generalmente considerada como una perversa necesidad de venganza) en tanto elemento esencial para una auténtica visión crítica del pasado. El resentimiento, escribe Améry plenamente consciente de lo ilógico de su intento de definición, «nos clava a todos en la cruz de su pasado de ruinas. De modo absurdo, exige que lo irreversible vuelva de nuevo, que el acontecimiento sea cancelado». [...] Por tanto no se trata de resolver sino de revelar el conflicto. El impulso hacia el resentimiento al que Améry nos lleva en su discusión exige un reconocimiento del *derecho* al mismo, lo que implica nada menos que un intento programático de despertar la conciencia de un pueblo «ya rehabilitada por el tiempo».[10]

10. W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction*, Londres, Penguin, 2003, págs. 160-162 (trad. cast.: *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama, 2005).

Cuando se hiere a un sujeto de un modo tan devastador que la idea de venganza de acuerdo con el *ius talionis* es no menos ridícula que la promesa de reconciliación con el perpetrador una vez expiada su culpa, lo único que queda es persistir en la «denuncia incesante de la injusticia». Debemos dar a esta posición toda su carga antinietzscheana: aquí el resentimiento no tiene nada que ver con la moralidad del esclavo, sino que supone más bien un rechazo a la «normalización» del crimen, a que éste forme parte del flujo ordinario/explicable/descriptible de las cosas, a que se integre dentro de una narración vital consistente y dotada de sentido. Después de todas las explicaciones posibles, vuelve con su pregunta: «Sí, tengo todo esto, pero *¿cómo pudiste hacerlo?* ¡Tu historia no tiene sentido!». En otras palabras, el resentimiento por el que Sebald suplica es un resentimiento nietzscheano heroico, un rechazo a comprometerse, una insistencia «contra todo pronóstico».

¿Cómo se relaciona entonces este resentimiento auténtico con la tríada de castigo (venganza), perdón y olvido como los tres modos típicos de enfrentarse a un crimen? Lo primero que debe hacerse es afirmar la prioridad del principio judío de la venganza/castigo justo —«ojo por ojo», la *ius talionis* o ley del talión— por encima de la fórmula estándar de «perdonamos tu crimen, pero no lo olvidaremos». El único modo verdadero de perdonar *y* olvidar es llevar a cabo una venganza (o un castigo justo): después de que el criminal es castigado adecuadamente, se puede seguir y dejar atrás todo el asunto. Hay, sin embargo, algo liberador en ser justamente castigado por el propio crimen: pago mi deuda a la sociedad y soy libre de nuevo, sin cargas del pasado. La lógica «compasiva» del «perdonar, pero no

olvidar» es, al contrario, mucho más opresiva: yo (el criminal que es perdonado) quedo para siempre perseguido por el crimen que cometí, puesto que el crimen no puede «deshacerse» (*ungeschehengemacht*), ser retroactivamente cancelado, borrado, aspecto en que Hegel ve el sentido del castigo.

La rigurosa justicia judía y la piedad cristiana, el inexplicable gesto del perdón inmerecido, se oponen. Desde el punto de vista cristiano, los humanos hemos nacido en pecado. No podemos saldar nuestras deudas y redimirnos a través de nuestros propios actos. Nuestra salvación depende de la piedad de Dios, en su sacrificio supremo. En este mismo gesto de romper la cadena de justicia a través del inexplicable acto de la piedad, en pago de nuestra deuda, el cristianismo nos impone una deuda aún más onerosa: estamos endeudados para siempre con Cristo, jamás podremos pagarle lo que hizo por nosotros. El término freudiano que designa esta presión excesiva que nunca podemos compensar es, desde luego, el *superyó*. Por regla general, es el judaísmo el que se concibe como la religión del superyó y de la subordinación humana a un Dios severo, celoso y omnipotente, a diferencia del Dios de la piedad y el amor que es el cristiano. Sin embargo, precisamente al *no* exigirnos ningún pago de nuestros pecados, pagando él mismo el precio por nosotros, es como el Dios cristiano de la piedad se establece a sí mismo como el agente supremo del superyó: «Yo pago el precio más alto por vuestros pecados, y vosotros estaréis *por siempre* endeudados conmigo».[11]

11. Contra este trasfondo, deberíamos rechazar también la fórmula típica de justificación de los propios actos de venganza con la excusa habitual de los israelíes hacia los palestinos; que «deben» bombardearlos: «Te perdono por tus crímenes, pero nunca te perdonaré por el hecho de tener que realizar los actos violentos que no tengo opción de no hacer». ¡Podríamos imaginar perfectamente a Hitler o Himmler diciendo lo mismo a los judíos.

En una carta a su padre, Franz Kafka señala esta paradoja de la piedad (gracia): «De las muchas ocasiones en las que, de acuerdo con tu opinión claramente expresada, merecí unos azotes pero me fueron perdonados en el último momento por obra de tu gracia, he vuelto a albergar un profundo sentimiento de culpa. En todo lo que yo era culpable estaba en deuda contigo».[12] Los contornos de este Dios como agente del superyó cuya misma piedad genera una deuda imborrable en los creyentes se perciben claramente en el caso de Stalin. No debería olvidarse que, según demuestran las grabaciones de las que disponemos hoy día de las reuniones del Politburó y del Comité Central celebradas en la década de 1930, las intervenciones directas de Stalin eran por regla general muestras de piedad. Cuando los miembros más jóvenes del Comité Central, impacientes por demostrar su fervor revolucionario, exigían la pena de muerte inmediata para Bujarin, Stalin siempre intervenía y decía: «¡Paciencia! ¡Su culpabilidad aún no está probada!», o algo similar. Desde luego, era una actitud hipócrita, pues Stalin era consciente de que él mismo generaba ese fervor destructivo y de que los jóvenes miembros estaban deseosos de agradarle, pero la apariencia de piedad era necesaria.

Hay algo más que una ironía de mal gusto en proponer una síntesis pseudodialéctica de ambos términos como modo de resolver el eterno dilema de «castigar o

12. www.kafka-franz.com/KAFKA-letter.htm.

perdonar»: primero, castigar al culpable; después perdonarlo. ¿No es éste el resultado final de la trilogía «femenina» de Lars von Trier *Rompiendo las olas*, *Bailando en la oscuridad* y *Dogville*? En las tres películas, la heroína (Emily Watson, Björk, Nicole Kidman) es expuesta a una humillación y sufrimiento terroríficos, cuando no escandalosamente melodramáticos. Sin embargo, mientras que en las dos primeras películas la terrible experiencia de la heroína culmina en una muerte horrible y desesperada, en *Dogville* ella contraataca sin piedad y exige una venganza total por el despreciable modo en que la trataron los habitantes de la pequeña ciudad donde se refugiaba, que habían asesinado a su ex amante. («Hay cosas que debe hacer uno mismo.») Este desenlace no puede sino provocar en el espectador una satisfacción plena aunque éticamente problemática: todos los malhechores reciben su merecido con creces. Sin embargo, podemos darle a este enfoque un giro feminista: después del espectáculo del masoquista sufrimiento femenino de una duración insoportable, la víctima encuentra por fin la fuerza necesaria para contraatacar con una venganza, reafirmándose como sujeto y obteniendo pleno control sobre su situación. Parece entonces que conseguimos lo mejor en ambos ámbitos: no sólo se satisface nuestra sed de venganza, sino que incluso se legitima en términos feministas. Lo que estropea esta fácil solución no es el predecible (pero falso) contraargumento feminista de que ella alcanza su victoria mediante una actitud violenta «masculina», sino que hay otra característica que debería ser mostrada con toda su carga: la heroína de *Dogville* sólo es capaz de llevar a cabo su despiadada venganza cuando su padre (un jefe de la mafia) llega a la ciudad en su busca.

Dicho brevemente, su papel activo indica una sumisión renovada respecto a la autoridad paternal.

Otro acercamiento a la trilogía mencionada sería interpretar *Dogville* de manera muy literal, es decir, como una película sobre la auténtica compasión. Grace carece de compasión en la medida en que «comprende» condescendientemente a los habitantes, ofreciéndoles sus servicios, aguantando en silencio su calvario, rechazando la venganza. Su padre mafioso está en lo cierto: ahí reside su arrogancia. Sólo cuando Grace decide sobre su venganza actúa como los habitantes del pueblo y se convierte en uno de ellos, perdiendo así su posición arrogante y superior. Al asesinarlos, los reconoce de un modo hegeliano. Cuando los ve «bajo una nueva luz», los ve como son, no como gente pobre e idealizada. Su asesinato es por tanto un acto de auténtica compasión.

El gran argumento de los defensores de la abolición de la pena de muerte es la arrogancia de quien pretende castigar a otros seres humanos o incluso asesinarlos. ¿Quién nos da derecho a hacerlo? ¿Estamos realmente en posición de juzgar? Para responder a estas cuestiones basta con dar la vuelta al argumento: lo realmente arrogante y pecaminoso es asumir la prerrogativa de la piedad. ¿Quién de entre nosotros, comunes mortales, especialmente si no somos la víctima directa del criminal, tiene derecho a borrar el crimen de otro, a tratarlo con indulgencia? Sólo Dios mismo (o, en términos estatales, quien se halla en la cúspide del poder, el rey o el presidente), merced a su posición excepcional, tiene la prerrogativa de borrar la culpa de los demás. Nuestro deber es actuar de acuerdo con la lógica de la justicia y castigar el crimen: *no* hacerlo acarrea la blasfemia de

ponernos nosotros mismos al nivel de Dios, actuando con su autoridad.

¿Cómo aparece entonces el resentimiento auténtico en este proceso? En tanto término suplementario de la tríada de castigo (venganza), perdón y olvido, surge como la única postura auténtica que puede adoptarse cuando nos enfrentamos a un crimen tan monstruoso (el asesinato de los judíos europeos a manos de los nazis) que las tres primeras posturas pierden su impacto. Uno no puede perdonar y mucho menos olvidar tal acto, pero tampoco puede castigarlo adecuadamente.

Esto nos lleva de nuevo a Sloterdijk: ¿de dónde parte su denuncia de todo proyecto emancipatorio global como ejemplo de envidia y resentimiento? ¿De dónde surge ese impulso obsesivo-compulsivo de encontrar tras la solidaridad la envidia de los débiles y su sed de venganza? En resumen, ¿de dónde viene su desatada «hermenéutica de la sospecha» al estilo de un Nietzsche caricaturizado? ¿Y *si su mismo impulso estuviera basado en una envidia negada y en el resentimiento, en la envidia de la posición universal emancipatoria*, que es por lo que uno TIENE que encontrar alguna mancha en sus fundamentos que la privaría de su pureza?[13] El objeto de envidia es aquí el MILAGRO de la universalidad ética que no puede reducirse a un efecto distorsionado de los procesos libidinosos «inferiores».

Quizás el principal hallazgo de la lectura que hace Lacan de *Antígona* es su insistencia en este punto: que

13. ¿No es esto por lo que Nietzsche cayó en la locura? No permaneció en sus últimos días antes del derrumbamiento bajo el signo de una ambigua fascinación por el enigma de Cristo? Recordemos cómo, en este período difícil, firmó a menudo como «Cristo».

no encontramos en ella ningún tema «freudiano» esperado, nada acerca del vínculo incestuoso entre hermanos.[14] Ahí reside también la clave del «Kant avec Sade» de Lacan.[15] ¿No sabe hoy todo el mundo, en nuestra era postidealista de la «hermenéutica de la sospecha», que la clave del «avec» es la verdad del rigorismo ético de Kant, el sadismo de la ley, es decir, que la ley kantiana sería una instancia superyoica que goza con sadismo del punto muerto del sujeto, de su incapacidad para satisfacer sus demandas implacables, como la profesora que tortura a sus alumnos con tareas imposibles y secretamente saborea sus fracasos? Sin embargo, lo que Lacan destaca es justamente lo opuesto a esta primera asociación: no es Kant el que era un sádico disfrazado, sino Sade el que era un kantiano oculto. Es decir, lo que uno debería tener en cuenta es que el centro de Lacan es siempre Kant, no Sade, pues en lo que está interesado es en las consecuencias definitivas y las premisas negadas de la revolución ética kantiana. En otras palabras, Lacan no intenta plantear la habitual argumentación «reduccionista» de que todo acto ético, por muy puro y desinteresado que pueda parecer, está siempre basado en alguna motivación «patológica» (el propio interés a largo plazo del agente, la admiración de sus congéneres, incluso la satisfacción «negativa» proporcionada por el sufrimiento y la extorsión que a menudo exigen los actos éticos). El núcleo del interés de Lacan reside más bien en la inversión paradójica por medio de la cual el mismo deseo (por ejemplo, actuando sobre el

14. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992, cap. 19-21 (trad. cast.: *Ética del Psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1988).

15. Véase Jacques Lacan, «Kant con Sade», en *Escritos*, *op. cit.*

propio deseo, no comprometiéndolo) ya no se puede basar en la motivación o el interés «patológico», por lo que sigue los criterios del acto ético kantiano, de modo que «seguir el propio deseo» se superpone a «cumplir con nuestro deber». Por ello Lacan invierte en su noción del acto la típica «hermenéutica de la sospecha»: cuando el mismo Kant, guiado por la sospecha, admite que nunca podemos estar seguros de que nuestros actos sean en realidad de carácter ético y no basados secretamente en algún motivo «patológico» (incluso si este motivo es la satisfacción narcisista que proporciona el hecho de cumplir con nuestra obligación), comete un error. Lo realmente traumático para el sujeto no es el hecho de que un acto puramente ético sea (quizá) imposible, que la libertad sea (quizá) una apariencia que se basa en nuestra ignorancia de las motivaciones reales de nuestros actos; lo verdaderamente traumático es la libertad misma, el hecho de que la libertad ES posible, y buscamos desesperadamente determinaciones «patológicas» para poder evitar esta circunstancia. En otras palabras, la verdadera teoría freudiana no trata de reducir la autonomía ética a una ilusión basada en la represión de nuestros «bajos» motivos libidinosos.

... Y FINALMENTE, ¡LO QUE SÍ ES!

Los intérpretes de Benjamin tratan de dilucidar lo que la «violencia divina» puede significar en realidad. ¿Es otro sueño izquierdista de un acontecimiento «puro» que nunca tiene lugar? Uno debería recordar aquí la referencia de Friedrich Engels a la Comuna de París de 1891 como ejemplo de la dictadura del proletariado:

> Últimamente, las palabras «dictadura del proletariado» han vuelto a sumir en un santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿quieren saber qué faz presenta esta dictadura? Miren la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado![16]

Se podría repetir esto, *mutatis mutandis*, a propósito de la violencia divina: «Muy bien, señores críticos, ¿quieren saber a qué se parece esta violencia divina? Echen un vistazo al terror revolucionario de 1792-1794. Eso fue la violencia divina». (Y la serie podría continuar: el terror rojo de 1919, etc., etc.) Es decir, quizá debiéramos identificar sin miedo la violencia divina con los fenómenos históricos existentes, evitando así cualquier mistificación oscurantista.

He aquí algunos pasajes de las densas últimas páginas de «Critique of Violence», de Benjamin:

> Así como en todos los campos Dios se opone al mito, del mismo modo la violencia divina se opone a la mítica. La violencia divina constituye la antítesis de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instaura el derecho, la divina lo destruye; si aquélla pone límites, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquélla amenaza, ésta golpea; si aquélla es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta. [...] Pues la sangre es el símbolo de la mera vida. El desencadenamiento de la violencia jurídica deriva [...] de la culpabili-

16. Friedrich Engels, «Introduction» a Karl Marx, *The Civil War in France*, en *Marx/Engels/Lenin on Historical Materialism*, Nueva York, International Publishers, 1974, pág. 242 (trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1976).

dad de la vida natural, que entrega a los seres vivos, inocentes e infelices a la expiación, al castigo que expía su culpa, y redime también al que es culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la mera vida cesa el dominio del derecho sobre los seres vivos. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la pura violencia divina es, por su parte, violencia sangrienta sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, mientras que la segunda los acepta.

[...] A la pregunta «¿puedo matar?» sigue la respuesta inmutable del mandamiento «no matarás». Dicho mandamiento es anterior a la acción, como la «mirada» de Dios contemplando esa acción. Pero, si no es el miedo al castigo lo que induce a obedecerlo, este mandamiento resulta inaplicable, inconmensurable respecto a la acción ya realizada. Del mandamiento no se deduce ningún juicio sobre la acción. Y por ello no se puede predecir el juicio divino sobre la acción ni el fundamento de dicho juicio. Por lo tanto, no aciertan quienes basan en este mandamiento la condena de toda muerte violenta de una persona a manos de otra. El mandamiento no es un criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o persona actuante que deben saldar sus cuentas a solas y, en casos extremos, asumir la responsabilidad de no observarlo.[17]

Éste es el dominio de la pura violencia divina que es el dominio de la soberanía, el dominio en el que matar

17. Benjamin, «Critique of Violence», *op. cit.* La palabra alemana *Gewalt* significa tanto «violencia» como «autoridad» o «poder establecido» (un vínculo similar puede encontrarse en la frase inglesa «reforzar la ley», que sugiere que es imposible pensar acerca de la ley sin referirse a cierta violencia, tanto en los orígenes cuando la ley se crea por primera vez, como cuando la ley se «aplica»).

no es expresión de una patología personal (idiosincrasia, impulso destructivo), ni un crimen (o su castigo), ni un sacrificio sagrado. No es tampoco algo estético ni ético ni religioso (un sacrificio a los dioses oscuros). Así que, paradójicamente, la violencia divina se superpone en parte a la disposición biopolítica de los *Homini sacer*: en ambos casos, matar no es un crimen ni un sacrificio. Los aniquilados por la violencia divina son plena y absolutamente culpables, y no se les sacrifica, puesto que no lo merecen ni tampoco que algún dios les acoja, sino que son aniquilados sin sacrificio alguno. ¿De qué son culpables? De llevar una mera vida (natural). La violencia divina purifica al culpable no de la culpabilidad, sino de la ley, porque la ley se limita a los vivientes: no puede llegar más allá de la vida para tocar lo que excede la vida, que es más que la mera vida. La violencia divina es una expresión de pura pulsión, de no muerte, del exceso de vida, que golpea a la «vida desnuda» regulada por la ley. La dimensión «teológica», sin la que según Benjamin la revolución no puede ganar, es la misma que el exceso de pulsión, de su «demasía».[18]

Es la violencia mítica la que demanda sacrificio y mantiene el poder sobre la vida desnuda, mientras que la violencia divina es no sacrificial y expiatoria. Por tanto, habría que afirmar sin miedo que existe un paralelismo formal entre la aniquilación del Estado de los *Homini sacer* (por ejemplo, el asesinato nazi de los judíos) y el terror revolucionario, donde también se puede matar sin cometer un crimen y sin sacrificio. La diferencia reside en que el asesinato nazi queda como un medio

18. Véase Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

del poder del Estado. Sin embargo, en el párrafo de conclusión Benjamin afirma que «la violencia revolucionaria, la más alta manifestación de violencia por parte del hombre, es posible», y añade una característica crucial:

> No resulta igualmente posible ni igualmente urgente para el hombre decidir cuándo esa violencia pura fue real en un caso en verdad determinante. Porque sólo la violencia mítica, no la divina, se deja conocer exactamente y en tanto que tal (aunque sea con efectos realmente incomparables), por cuanto que la fuerza redentora propia de la violencia no se halla a la vista de los hombres. [...] La violencia divina [...] puede aparecer tanto en la guerra como en el juicio divino de la multitud respecto al criminal. [...] La violencia divina, insignia y sello, nunca medio de santa ejecución, se ha de calificar como imperante.[19]

Es crucial interpretar la última frase correctamente: la oposición entre violencia mítica y violencia divina reside en los medios y el carácter propio de cada cual, esto es, la violencia mítica es un medio para establecer el dominio de la *ley* (el orden social legal), mientras que la violencia divina no sirve a ningún medio, ni siquiera al castigo de los culpables para así reestablecer el equilibrio de la justicia. Es tan sólo el signo de la injusticia del mundo, de ese mundo que éticamente «carece de vínculos». Esto, sin embargo, *no* implica que la justicia divina tenga un significado, sino que más bien es un signo sin significado, y la tentación que debemos resistir es la que Job resistió con éxito, la tentación de proporcionarle algún «sentido profundo». Todo ello implica que, para expresarlo en términos de Badiou, la violencia mítica pertenece al orden del *ser*, mientras que la violencia divina pertenece al orden del *acontecimiento*: no hay criterios «objetivos» que nos permitan identificar un acto como propio de la violencia divina. Un acto que para un observador externo es sólo un estallido de violencia, puede ser divino para los implicados en él. No existe ningún gran otro que garantice su naturaleza divina, pues el riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino pertenece totalmente al sujeto. Sucede aquí como lo que enseña el jansenismo acerca de los milagros: éstos no pueden verificarse con objetividad, pues para un observador neutral, pueden explicarse en términos de la causalidad natural. Sólo para el creyente ese acontecimiento es un milagro.

19. Benjamin, *op. cit.*

Cuando Benjamin escribe que la prohibición de matar es «una pauta de conducta para la comunidad o persona actuante que deben saldar sus cuentas a solas y, en casos extremos, asumir la responsabilidad de no observarla», ¿no está proponiendo leerla como una Idea reguladora kantiana en lugar de como un principio constitutivo de la realidad ética? Nótese cómo Benjamin se opone aquí a la justificación «totalitaria» de matar aludida por aquellos que actúan como instrumentos del gran otro (necesidad histórica, etc.): uno debe «combatirla en soledad», asumiendo su plena responsabilidad en ella. En otras palabras, la «violencia divina» no tiene nada que ver con los estallidos de «locura sagrada», con aquellas bacanales en las que los sujetos renuncian a su autonomía y su responsabilidad, puesto que es un poder divino superior el que actúa a través de ellos.

La violencia divina es precisamente no una intervención directa de un Dios omnipotente para castigar a la humanidad por sus excesos, sino una especie de previsión o anticipo del Juicio Final: la distinción definitiva entre violencia divina y los impotentes o violentos *passages à l'acte* de nosotros los humanos es que, lejos de expresar la omnipotencia de Dios, la violencia divina es *un signo de la propia impotencia de Dios (el gran otro).* Todo lo que cambia entre la violencia divina y un ciego *passage a l'acte* es el *lugar* de la impotencia.

La violencia divina no es el origen reprimido ilegal del orden legal. El terror revolucionario jacobino no es el «origen oscuro» del orden burgués, en el sentido de la violencia heroico-criminal fundadora del Estado y que ensalza Heidegger. La violencia divina debe distinguirse de la soberanía estatal en tanto excepción que funda la ley, pero también de la violencia pura como explosión anárquica. En la Revolución francesa fue, significativamente, Danton y *no* Robespierre el que proporcionó la fórmula más concisa del cambio imperceptible de la «dictadura del proletariado» a la violencia estatal, o, en términos benjaminianos, de la violencia divina a la mítica: «Seamos tan terribles que la gente no tenga que serlo».[20] Para el jacobino Danton, el terror de Estado revolucionario era una especie de acción preventiva cuyo auténtico objetivo no era vengarse de los enemigos, sino prevenir la violencia «divina» de los *sans-culottes*, del pueblo mismo. En otras palabras, hagamos lo que el pueblo nos pide *para que no lo hagan ellos mismos.*

20. Citado en Simon Schama, *Citizens*, Nueva York, Viking, 1989, págs. 706-707.

La violencia divina debería concebirse como divina en el sentido preciso de la expresión latina *vox populi, vox dei: no* en el sentido perverso de «actuamos como meros instrumentos de la voluntad del pueblo», sino como la asunción heroica de la soledad que conlleva la decisión soberana. Se trata de una decisión (matar, arriesgar o perder la propia vida) tomada en total soledad, sin la cobertura del gran otro. Si es extramoral, no es «inmoral», no da al agente licencia para matar con una especie de inocencia angélica. Cuando los que se hallan fuera del campo social estructurado golpean «a ciegas», exigiendo y promulgando la justicia/venganza inmediata, esto es violencia divina. Recordemos el pánico que se desató en Río de Janeiro hace aproximadamente una década, cuando la turba descendió desde las favelas a la zona rica de la ciudad y comenzó a saquear e incendiar supermercados. Esto era efectivamente violencia divina. Eran como langostas bíblicas, el castigo divino por las acciones pecaminosas de los hombres. Esta violencia divina que golpea desde la nada es un medio sin fin o, como expresó Robespierre en su discurso en el que pedía la ejecución de Luis XVI:

> Las personas no juzgan del mismo modo que los tribunales: no realizan sentencias, lanzan disparos; no condenan a los reyes, los arrojan al vacío. Y esta justicia vale tanto como la de los tribunales.[21]

Por ello, como bien sabía Robespierre, sin la «fe» en (una presuposición puramente axiomática de) la idea eterna de libertad que persiste a través de todas las de-

21. Robespierre, *op. cit.*

rrotas, una revolución «es sólo un ruidoso crimen que destruye otro crimen». Esta fe está expresada de manera conmovedora en el último discurso de Robespierre, pronunciado el 8 de Termidor de 1794, un día antes de su arresto y ejecución:

> Pero aquí hay, os lo puedo asegurar, almas que son sensibles y puras. Hay una pasión imperiosa, irresistible y llena de ternura, que es el tormento y delicia de los corazones magnánimos. Hay ese horror profundo hacia la tiranía, esa compasión por los oprimidos, ese amor sagrado por la patria, y un amor aún más grande, un amor sublime y sagrado por la humanidad sin el que una gran revolución es sólo un ruidoso crimen que destruye otro crimen. Aquí está la generosa ambición de establecer en la tierra la primera República del mundo.[22]

Estas palabras nos permiten comprender que la violencia divina pertenece al orden del acontecer. No hay criterios «objetivos» que nos permitan identificar un acto de violencia como divino: el mismo acto que para un observador externo es tan sólo un estallido de violencia, puede ser divino para los implicados en él. No hay un gran otro que garantice su naturaleza divina. El riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino es lo propio del sujeto: la violencia divina es el *trabajo del amor* del sujeto. Dos pasajes del Che (tristemente) famosos nos dan la clave:

> Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el auténtico revolucionario se guía por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta característica.[23]

22. Ibíd.

> El odio es un factor de lucha, ese odio intransigente al enemigo que impulsa más allá de las limitaciones del ser humano y le convierte en una máquina de matar efectiva, violenta, selectiva y fría. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal.[24]

Estas dos posturas aparentemente opuestas están unidas en el lema del Che «Hay que endurecerse sin perder jamás la ternura».[25] O, por citar a Kant y a Robespierre de nuevo: el amor sin crueldad es impotente; la crueldad sin amor está ciega, no es más una pasión breve que pierde su duradero filo. La paradoja subyacente es que lo que hace del amor algo angélico, lo que lo eleva por encima de la sentimentalidad meramente inestable y patética, es la crueldad misma, su vínculo con la violencia. Es este vínculo el que lo eleva «por encima y más allá de las limitaciones naturales del hombre» y lo transforma así en una pulsión incondicional. De ahí que Che Guevara creyera en el poder transformador del amor, pero nunca se le habría oído canturrear «el amor es todo lo que necesitas» (*love is all you need*). Necesitas *amar con odio*. O, como Kierkegaard

23. Citado de Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life*, Nueva York, Grove Press, 1997, p. 636 (trad. cast.: *Che Guevara*, Barcelona, Anagrama, 2000).
24. Accesible en línea en www.marxists.org/archive/guevara/1967/04/16.htm.
25. Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire and the Pedagogy of Revolution*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000, pág. 27.

dijo hace tiempo: la consecuencia necesaria (la «verdad») de la exigencia cristiana de *amar a nuestros enemigos* es

> la exigencia de *odiar al amado* fuera y dentro del amor. [...] Hasta ese punto —podríamos hablar hasta de una especie de locura— puede el cristianismo promover la exigencia de amor si éste ha de ser la realización de la ley. De modo que el mandamiento cristiano exige ser capaz de odiar al padre y a la madre y a la hermana y el ser amado.[26]

Kierkegaard aplica aquí la lógica de la *hainamoración*, articulada más tarde por Lacan, que depende de la escisión en el amante entre la persona amada y el verdadero objeto-causa de nuestro amor por ella, que está «en él más que en esa persona» (para Kierkegaard: Dios). A veces, el odio es la única prueba de que realmente amamos. El concepto de amor debería considerarse aquí en su sentido paulino: el *dominio de la pura violencia*, el dominio fuera de la ley (poder legal), el dominio de la violencia que ni se funda en la ley ni se sostiene en la ley *es el dominio del amor*.

26. Soren Kierkegaard, *Works of Love*, New York, Harper and Row, 1962, pág. 114 (trad. cast.: *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006).

EPÍLOGO

Adagio

El círculo de nuestra investigación está cerrado: hemos viajado desde el rechazo de la falsa antiviolencia a la aprobación de la violencia empancipatoria. Comenzamos con la hipocresía de aquellos que, combatiendo la *violencia subjetiva*, hacen uso de una *violencia sistémica* que genera los propios fenómenos que aborrecen. Localizamos la causa última de la violencia en el *miedo al prójimo* y mostramos cómo a partir de *la violencia que es inherente al lenguaje mismo* se establece el medio real de superar la violencia directa. Luego continuamos analizando tres tipos de violencia que acechan en nuestros medios de comunicación: los *estallidos de violencia juvenil* en los suburbios de París en 2005, los recientes *ataques terroristas*, el *caos en Nueva Orleans* tras el huracán Katrina. Después seguimos demostrando las *antinomias de la razón tolerante* a propósito de las manifestaciones violentas contra las caricaturas de Mahoma publicadas en un periódico danés. Desplegamos las limitaciones de la *tolerancia* como la noción predomi-

nante que sostiene la ideología actual. Y por último, nos enfrentamos directamente a la dimensión emancipatoria de la *violencia divina*, tal y como la articuló Walter Benjamin. ¿Cuál es entonces la conclusión de este libro?

Es triple. En primer lugar, anatemizar la violencia, condenarla como «mala» es una operación ideológica por excelencia, una mistificación que colabora con la invisibilización de las formas fundamentales de la violencia social. Es profundamente sintomático que las sociedades occidentales, tan sensibles a las diferentes formas de persecución, sean también capaces de poner en marcha infinidad de mecanismos destinados a hacernos insensibles a las formas más brutales de la violencia, paradójicamente, en la misma forma en que despiertan la simpatía humanitaria para con las víctimas.

Segunda lección: es difícil ser realmente violento, realizar un acto que perturbe con violencia los parámetros básicos de la vida social. Cuando Bertolt Brecht vio una máscara japonesa de un demonio maligno, escribió que sus hinchadas venas y sus horribles muecas «revelaban el esfuerzo que cuesta ser malos». Lo mismo vale para la violencia que tiene algún efecto en el sistema. Una típica película de acción hollywoodiense es siempre una muestra de ello. Hacia el final de *El fugitivo,* de Andrew Davis, el inocente doctor al que persiguen (Harrison Ford) se enfrenta a su colega (Jeroen Krabbé) en una convención médica y le acusa de falsificar datos médicos en nombre de una gran compañía farmacéutica. En ese momento, cuando uno esperaría que la película se centrara en la gran empresa farmacéutica (capital corporativo) como el auténtico culpable, Krabbé interrumpe a Ford y le invita a salir; después, ya fuera de la sala de convenciones, implica a Ford en una lucha encarnizada, violenta: se golpean hasta que sus rostros se llenan de sangre. La escena es reveladora por su carácter abiertamente ridículo, como si, para salir del embrollo ideológico que supone juguetear con el anticapitalismo, uno debiera hacer una jugada que permitiera percibir claramente las grietas en la narración. El malo se transforma en un personaje malicioso, despreciable y patológico, del mismo que su depravación psicológica (visible en el deslumbrante espectáculo de la pelea) de algún modo reemplaza y desplaza la pulsión anónima, completamente apsicológica, del capital. Un gesto mucho más apropiado habría sido presentar al colega corrupto como un doctor sincero y honesto que, a causa de las dificultades financieras que atraviesa el hospital en que trabaja, habría accedido a tragarse el cebo de la compañía farmacéutica.

El fugitivo proporciona así una clara versión del *passage à l'acte* violento que sirve como cebo, el mismo vehículo del desplazamiento ideológico. Un paso más allá de este nivel cero de la violencia puede encontrarse en *Taxi Driver* de Paul Schrader y Martin Scorsese, en el estallido final de Travis Bickle (Robert De Niro) contra los chulos que controlan a la joven que quiere salvar (Jodie Foster). Aquí es crucial la dimensión implícitamente suicida de su *passage à l'acte*: cuando Travis se prepara para el ataque, practica mostrando su arma frente a un espejo: en la que es la escena más conocida de la película, se dirige a su propia imagen en el espejo con un agresivo y condescendiente «¿me estás hablando a mí?». Como en una ilustración de la noción lacaniana del «estadio del espejo», la agresión se dirige claramente hacia uno mismo, a la propia imagen especular

del sujeto. Esta dimensión suicida emerge al final de la refriega, cuando Travis, herido de gravedad e inclinado hacia la pared, simula con el índice de su mano derecha un arma dirigida a la frente y la dispara burlonamente, como diciendo «el objeto real de mi rabia era yo mismo». La paradoja de Travis es que se percibe *a sí mismo* como una parte de la basura degenerada de la vida de la ciudad que quiere erradicar, de modo que, como Brecht expresó acerca de la violencia revolucionaria en *La medida,* quiere ser la última mancha tras cuya limpieza la habitación quedará limpia.

Corrigiendo lo que se deba, lo mismo vale también respecto a la violencia organizada colectiva. Para ilustrar estas palabras la Revolución Cultural china nos servirá: la destrucción de todos los monumentos acabó siendo no una auténtica negación del pasado, sino más bien un impotente *passage à l'acte*, algo que da fe del fracaso que supone querer librarse del pasado. Hay una especie de justicia poética en el hecho de que el resultado final de la revolución cultural de Mao Ze dong sea la incomparable explosión actual de la dinámica capitalista en China. Existe una semejanza estructural profunda entre la revolución permanente del maoísmo, la lucha permanente contra la osificación de las estructuras del Estado y la dinámica inherente del capitalismo. Resulta tentador parafrasear de nuevo a Brecht: «¿Qué es el robo de un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?». ¿Qué fueron los estallidos violentos y destructores de un guardia rojo comparados con la auténtica Revolución Cultural, la permanente disolución de todas las formas de vida que dicta la reproducción del capital?

Desde luego, lo mismo puede aplicarse a la Alemania nazi, donde el espectáculo de la brutal aniquilación

de millones de personas no debería engañarnos. La caracterización de Hitler que le describa como un ser perverso, responsable de la muerte de tantas personas y no obstante un hombre con agallas que persiguió sus fines con una voluntad de hierro no sólo es éticamente repulsiva, sino que también está *equivocada*: no, Hitler no «tuvo agallas» para cambiar las cosas, pues todas sus acciones eran reacciones: actuó de modo que nada cambió realmente y sólo con el fin de prevenir la amenaza comunista de un cambio real; su acusación contra los judíos fue un acto merced al cual desplazaba la carga en otros y evitaba al enemigo real, esto es, las relaciones sociales capitalistas. Hitler representó un espectáculo de revolución para que el orden capitalista pudiese sobrevivir. La ironía estriba en que fueron sus grandes gestos de desprecio hacia los burgueses autocomplacientes los que le permitieron continuar: en lugar de acabar con el despreciable y «decadente» orden burgués, de despertar a los alemanes, el nazismo era un sueño que les permitió posponer el despertar. Alemania sólo despertó con la derrota de 1945.

Un acto realmente atrevido, para el que verdaderamente había que tener las «agallas» de intentar lo imposible, pero que fue a la vez un acto de terrible violencia que causó un sufrimiento más allá de toda comprensión, fue la colectivización forzosa de Stalin a finales de la década de 1920. E incluso este despliegue de violencia despiadada culminó en las grandes purgas de 1936-1937, que fueron, de nuevo, un impotente *passage à l'acte:*

> No fue una persecución de enemigos, sino rabia ciega y pánico. Reflejó no el control de los acontecimientos,

sino un reconocimiento de que el régimen carecía de mecanismos de control regulados. No era política, sino el fracaso de la política. Era una señal del fracaso de gobernar con algo que no fuera la fuerza.[1]

La misma violencia infligida por el poder comunista a sus propios miembros es prueba de la radical contradicción interna del régimen. Si bien en los orígenes del régimen hubo un «auténtico» proyecto revolucionario, las purgas incesantes eran necesarias no sólo para borrar las huellas de los orígenes del régimen, sino también como una especie de «retorno de lo reprimido», un recuerdo de la radical negatividad del corazón del régimen. Las purgas estalinistas de los grandes jefes del partido se basaban en su traición fundamental: los acusados eran en efecto culpables en tanto que, como miembros de la nueva *nomenklatura*, traicionaron la revolución. El terror estalinista no es sólo la traición de la revolución, esto es, un intento de borrar las huellas del pasado revolucionario auténtico, sino que además da fe de una especie de «diablo de lo perverso» que obliga al nuevo orden posrevolucionario a (re)inscribir su traición de la revolución dentro de sí misma, a «reflejarla» o «remarcarla» bajo la forma de arrestos y asesinatos arbitrarios que amenazaron a todos los miembros de la *nomenklatura*. Como sabemos gracias al psicoanálisis, la confesión estalinista del culpable oculta la auténtica culpa. Es bien sabido que Stalin reclutó sabiamente para el NKVD a personas de estratos sociales bajos. De

1. J. Arch Getty y Oleg V. Naumov, *The Road to Terror. Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1999, pág. 14 (trad. cast.: *La lógica del terror*, Barcelona, Crítica, 2001).

modo que eran capaces de expresar su odio a la *nomenklatura* arrestando y torturando a los altos *apparatchiks*. La tensión inherente entre la estabilidad del gobierno de la nueva *nomenklatura* y el perverso «retorno de lo reprimido» bajo el disfraz de las purgas repetidas de los altos cargos de la *nomenklatura* está en el mismo corazón del fenómeno estalinista: las purgas son la misma forma en que la herencia revolucionaria traicionada sobrevive y acecha al régimen.[2]

En *Asesinato en las caballerizas*, una temprana historia de Agatha Christie, Poirot investiga la muerte de Mrs. Allen, a la habían disparado por la noche en su apartamento de Guy Fawkes. Aunque parece un suicidio, numerosos detalles indican que se trata de un asesinato. La mujer compartía un piso con Miss Plenderleith, que estaba fuera en ese momento. Pronto se encuentra un gemelo en la escena del asesinato, y su propietario, el comandante Eustace, se ve implicado en el crimen. La solución de Poirot es una de las mejores

2. La condena típica de Stalin incluye dos proposiciones: 1) era un cínico que sabía muy bien cómo estaban las cosas (que los acusados en los juicios eran realmente inocentes, etc.); 2) sabía lo que hacía, esto es, tenía pleno control sobre los acontecimientos. Los documentos de los archivos, ahora accesibles, más bien apuntan en el sentido opuesto: Stalin básicamente tenía sus creencias (en la ideología oficial, en su papel como líder sincero, en la culpabilidad de los acusados) y en realidad *no* tenía control sobre los acontecimientos (los resultados de sus propias decisiones e intervenciones a menudo le sorprendían). Véase la introducción de Lars T. Lih a su libro con Oleg V. Naumov y Oleg V. Khlevniuk, *Stalin's letters to Molotov*, New Haven, Yale University Press, 1995, págs. 60-64. Lih propone una conclusión angustiosa: «La población de la Unión Soviética habría estado mejor si Stalin hubiese sido más cínico de lo que fue» (pág. 48).

de la obra de Agatha Christie: da la vuelta a la típica trama de un asesinato realizado de modo que parezca un suicidio. La víctima, que años atrás se había visto implicada en un escándalo en la India, donde conoció a Eustace, se había prometido con un parlamentario del ala conservadora. Sabiendo que ese escándalo de llegar a hacerse público arruinaría su posible matrimonio, Eustace la chantajeaba. Ella, desesperada, acabó pegándose un tiro. Una vez en casa inmediatamente después del suicidio, Miss Plenderleith —que sabía acerca del chantaje de Eustace y le odiaba por ello— reordenó los detalles de la escena para que pareciese que el asesino había intentado presentar el supuesto crimen como un suicidio. Así se castigaría a Eustace por provocar el suicidio de Mrs. Allen. La historia entonces plantea la pregunta de en qué dirección deberían leerse las pruebas contradictorias advertidas en la escena del crimen. ¿Es un asesinato enmascarado como suicidio o un suicidio enmascarado como asesinato? La historia funciona porque, en vez de ocultar el asesinato, como es habitual, se pone en escena su apariencia: en vez de ocultarse el crimen, se le crea como cebo.

Esto es precisamente lo que hacen los instigadores de tales violentos *passage à l'acte*, pues interpretan mal el suicidio como crimen. En otras palabras, falsifican las pistas de modo que una catástrofe parezca un «suicidio» (el resultado de antagonismos inmanentes), el trabajo de un agente criminal: judíos, traidores o reaccionarios. Por ponerlo en los términos nietzscheanos que son apropiados aquí, la diferencia clave entre la política radical emancipadora y los estallidos de violencia impotente es que el gesto político auténtico es *activo*, impone, fuerza una visión, mientras que los estallidos

de violencia impotente son fundamentalmente reactivos, una reacción a algún intruso molesto.

En último lugar, pero no por ello menos importante, tenemos la lección de la intrincada relación entre la violencia subjetiva y sistémica es que la violencia no es una propiedad exclusiva de ciertos actos, sino que se distribuye entre los actos y sus contextos, entre actividad e inactividad. El mismo acto puede aparecer como violento o no violento en función de su contexto: a veces una sonrisa educada puede ser más violenta que un explosión de brutalidad. Una breve referencia a la física cuántica puede sernos de ayuda. El campo de Higgs es una de las nociones más inquietantes de la física cuántica. Liberados por sus propios dispositivos en un entorno al que pueden pasar su energía, todos los sistemas físicos finalmente pasan a un estado de menor energía. Dicho de otro modo, cuanta más masa quitamos de un sistema, más se reduce la energía, hasta que llegamos al estado de vacío en el que la energía es cero. Sin embargo, existen fenómenos que nos obligan a proponer la hipótesis de que hay algo (alguna sustancia) que *no podemos eliminar de un sistema sin* ELEVAR *la energía de dicho sistema*. A este «algo» se le llama campo de Higgs. Una vez que este campo *aparece* en un recinto que se ha vaciado y cuya temperatura se ha reducido al máximo, su energía se *reducirá*. Lo que aparece es algo que contiene *menos* energía que cero. En resumen, algunas veces cero no es el estado «más barato» de un sistema, de modo que, paradójicamente, «nada» cuesta más que «algo». En una tosca analogía, la «nada» social (el estado congelado de un sistema, su mera reproducción sin cambios) «cuesta más que algo» (un cambio), esto es, demanda mucha energía, de modo que

lo primero que hay que hacer para provocar un cambio en el sistema es reducir la actividad, no hacer nada.

Así, la novela de José Saramago *Ensayo sobre la lucidez*[3] podría tomarse como un experimento mental de la estrategia bartlebyana.[4] Narra la historia de los extraños acontecimientos ocurridos en una capital sin nombre de un país democrático sin identificar. Cuando el día de las elecciones se ve enturbiado por una lluvia torrencial, se registra un bajo nivel de participación, pero a media tarde arrecia y la población acude a votar en masa a los colegios electorales. El gobierno respira aliviado hasta que el recuento revela que más del 70 % del electorado ha votado en blanco. Desconcertados por este aparente fallo de la sociedad civil, a la semana siguiente el gobierno da a la ciudadanía una oportunidad para enmendarlo con una nuevas elecciones. Los resultados son peores: ahora el 83 % corresponde a votos en blanco. Los dos partidos políticos principales, el partido gobernante de derechas (p.d.d) y su adversario principal, el partido de centro (p.d.c), son presas del pánico, mientras el desventurado y marginado partido de la izquierda (p.d.i) realiza un análisis en el que afirma que los votos en blanco eran esencialmente votos a favor de su programa progresista.

¿Se trata de una conspiración organizada para derrocar no sólo al gobierno en el poder sino al sistema democrático? De serlo, ¿quién está detrás y cómo pudieron organizar a cientos de miles de personas en tal

3. José Saramago, *Seeing*, Nueva York, Harcourt, 2006 (trad. cast.: *Ensayo sobre la lucidez*, Madrid, Alfaguara, 2002).

4. El término «bartlebyano» se refiere al Bartleby de Herman Melville, un oficinista despiadadamente pasivo que responde a toda petición de su jefe con un «preferiría no hacerlo».

subversión sin ser descubiertos? Cuando se les pregunta cómo votaron, los ciudadanos corrientes simplemente responden que tal información es privada y además, ¿no están en su derecho de votar en blanco? Incapaces de responder a una protesta pacífica pero convencidos de que ha tenido lugar una conspiración antidemocrática, el gobierno tacha al movimiento de «terrorismo, puro y no adulterado» y declara el estado de emergencia, lo que le permite suspender todas las garantías constitucionales.

Se arresta a quinientos ciudadanos aleatoriamente, que desaparecen para ser interrogados, sometidos al «código rojo secreto». Se informa a sus familias. Al estilo orwelliano, se les dice que no deben preocuparse por la falta de información, pues «en ese mismo silencio está la clave que garantiza su seguridad personal». Como estas acciones no dan resultado, el gobierno adopta una serie de medidas drásticas, desde declarar el estado de sitio hasta inventar tramas para crear el caos en la ciudad, retirar a la policía y asaltar el gobierno de la capital, sellando todas las entradas y salidas de la ciudad, y finalmente crear su propio cabecilla terrorista. La ciudad continúa funcionando en un ambiente de normalidad, la población paraliza todas las embestidas del gobierno con una unidad inexplicable y con un nivel realmente gandhiano de resistencia no violenta.

En su perspicaz reseña de la novela, Michael Wood advierte una similitud brechtiana:

> En un famoso poema escrito en Alemania Oriental en 1953, Brecht cita a un contemporáneo que afirma que la gente ha perdido la confianza en el gobierno. ¿No sería más fácil, pregunta maliciosamente Brecht, disolver al pueblo y que el gobierno elija otro? La novela de Sara-

mago es una parábola de lo que ocurre cuando ningún gobierno ni ningún pueblo puede ser disuelto.[5]

Si el paralelismo es válido, tal conclusión parece quedarse corta, pues el mensaje inquietante de la novela no es tanto la indisolubilidad del pueblo y del gobierno como la naturaleza compulsiva de los rituales democráticos de libertad. Lo que ocurre es que, al abstenerse de votar, la gente disuelve el gobierno, no sólo en el limitado sentido de derrocar al gobierno existente, sino en un sentido más radical. ¿Por qué se ve preso el gobierno de tal estado de pánico ante la abstención de los votantes? Está obligado a enfrentarse al hecho de que existe, que ejerce su poder sólo en tanto que es aceptado como tal por sus sujetos, aceptado incluso en la forma de rechazarlo. La abstención de los votantes va más allá de la negación intrapolítica, el voto de no confianza: rechaza el mismo marco de decisión.

5. Michael Wood, «The Election with No Results», <www.slate.com/id/2139519>. En la novela hay otra dimensión brechtiana detectada por Wood, que también define los libros de Saramago: «Son novelas, no ensayos. Pero hacen un guiño a la forma ensayística. En sus obras, la gente no tiene nombre, sólo funciones sociales: el ministro de Justicia, la mujer del doctor, el policía, el funcionario de correos, etc. Sus conversaciones están marcadas sólo por comas y letras mayúsculas; no hay comillas ni espaciado entre líneas. Los personajes y diálogos están agrupados en formas sociales, como si una cultura entera estuviera actuando y hablando a través de sus representantes más significativos». ¿No es esto estrictamente homólogo a las austeras piezas teatrales de Brecht, en las que los personajes tampoco tiene nombre, sino sólo funciones sociales (capitalista, trabajador, revolucionario, policía), de modo que es como si «una cultura entera (o más bien, una ideología) estuviera hablando y actuando a través de sus representantes más identificables»)?

En términos psicoanalíticos, la abstención de los votantes es de algún modo como la *Verwerfung* (forclusión, rechazo/repudio), que es un mucho más radical que la represión (*Verdrängung*). De acuerdo con Freud, el sujeto acepta intelectualmente lo reprimido, puesto que lo nombra pero al mismo tiempo lo niega porque rechaza reconocerlo y rechaza reconocerse en ello. En cambio, la forclusión rechaza lo simbólico *tout court*. Para circunscribir los márgenes de ese rechazo radical, resulta tentador evocar la provocadora tesis de Badiou: «Es mejor no hacer nada que contribuir a la invención de nuevas formas de hacer visible lo que el imperio ya reconoce como existente».[6] Mejor no hacer nada que implicarse en actos localizados cuya función última es hacer funcionar más suavemente el sistema (actos como proporcionar espacio para la multitud de nuevas subjetividades). Hoy la amenaza no es la pasividad, sino la pseudoactividad, la necesidad de «ser activo», de «participar», de enmascarar la vacuidad de lo que ocurre. La gente interviene todo el tiempo, siempre se está «haciendo algo», los académicos participan en debates sin sentido, etc. En realidad, lo más difícil es dar un paso atrás, sustraerse. Los gobernantes prefieren incluso una participación «crítica», un diálogo, al silencio: simplemente pretenden implicarnos en el «diálogo» para asegurarse de que se quiebre nuestra amenazadora pasividad. La abstención de los votantes es, por tanto, un *acto* político auténtico, pues nos enfrenta a la vacuidad de las democracias actuales.

6. Alain Badiou, «Fifteen Theses on Contemporary Art», *Lacanian Ink*, n° 23, primavera de 2004, pág. 119.

Si con el término «violencia» queremos designar el trastorno radical de las relaciones sociales básicas, entonces, por muy disparatado o de mal gusto que parezca, el problema de los monstruos históricos que asesinaron a millones de personas es que no fueron suficientemente violentos. A veces no hacer nada es lo más violento que puede hacerse.

Bibliografía

Adorno, Theodor W., «Cultural Criticism and Society», en Neil Levi y Michael Rothberg (comps.), *The Holocaust: Theoretical Readings*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.

Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin, *The Complete Correspondence: 1928-1940,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 1998).

Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (trad. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-textos, 1998).

Anderson, Jon Lee, *Che Guevara: A Revolutionary Life*, Nueva York, Grove Press, 1997 (trad. cast.: *Che Guevara*, Barcelona, Anagrama, 2000).

Axelrod, Robert, *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books, 1984 (trad. cast.: *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1996).

Badiou, Alain, «Drawing», *Lacanian Ink*, nº 28, otoño de 2006, págs. 43-47.

—, «Fifteen Theses on Contemporary Art», *Lacanian Ink*, nº 23, primavera de 2004, págs. 100-119.

—, *Logiques des mondes*, París, Éditions du Seuil, 2006.

—, «The Question of Democracy», *Lacanian Ink*, nº 28, otoño de 2006, págs. 51-67.

Badiou, Alain y Cécile Winter, *Circonstances*, vol. 3, *Portées du mot «Juif»*, París, Leo Scheer, 2005.

Balibar, Étienne, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, París, Éditions Galilée, 1997.

Begin, Menachem, *The Revolt*, Nueva York, Dell, 1977 (trad. cast.: *La rebelión: historia del Irgun contra las fuerzas británicas en Palestina*, Barcelona, Plaza y Janés, 1981).
Bellour, Raymond, *The Analysis of Film*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
Benjamin, Walter, «Critique of Violence», en *Selected Writings*, vol. 1, *1913-1926*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, págs. 249-251 (trad. cast.: «Hacia una crítica de la violencia», en *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Abada, 2007).
—, *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, 1968 (trad. cast.: *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1999).
Brecht, Bertolt, «Verhoer des Guten», en *Werke*, vol. 18, *Prosa 3*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1995, págs. 502-503.
Brown, Wendy, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
Chamberlain, Lesley, *The Philosophy Steamer*, Londres, Atlantic Books, 2006.
Chesterton, G. K., «A Defence of Detective Stories», en H. Haycraft (comp.), *The Art of the Mystery Story*, Nueva York, Universal Library, 1946, págs. 3-6.
Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980 (trad. cast.: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995).
Davies, Norman, *Europe At War*, Londres, Macmillan, 2006.
Descartes, René, *Discourse on Method*, South Bend, IN, University of Notre Dame Press, 1994 (trad. cast.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 2006).
Dupuy, Jean-Pierre, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, París, Bayard, 2002.
—, *Petite metaphysique des tsunamis*, París, Éditions du Seuil, 2005.
Eagleton, Terry, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, Blackwell, 2002.
Engels, Friedrich, «Introduction» a Karl Marx, *The Civil War in France*, en *Marx/Engels/Lenin on Historical Materialism*, Nueva York, International Publishers, 1974 (trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1976).
Fallaci, Oriana, *The Force of Reason*, Nueva York, Rizzoli, 2006 (trad. cast.: *La fuerza de la razón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005).
—, *The Rage and the Pride*, Nueva York, Rizzoli, 2002 (trad. cast.: *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002).

Feinstein, Elaine, *Anna of all the Russians*, Nueva York, Knopf, 2005.
Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, reimpresión, Nueva York, Free Press, 2006 (trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992).
Getty, J. Arch y Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1999 (trad. cast.: *La lógica del terror*, Barcelona, Crítica, 2001).
Glucksmann, André, *Dostoievski à Manhattan*, Paris, Robert Laffont, 2002 (trad. cast.: *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Taurus, 2002).
Gray, John, *Straw Dogs*, Londres, Granta, 2003 (trad. cast.: *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2003).
Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Nueva York, Beacon Press, 1985 (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1995).
Harris, Sam, *The End of Faith*, Nueva York, Norton, 2005 (trad. cast.: *El fin de la fe*, Madrid, Paradigma, 2007).
Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 (trad. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2006).
Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2000 (trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993).
Houellebecq, Michel, *The Possibility of an Island*, Nueva York, Knopf, 2006 (trad. cast.: *La posibilidad de una isla*, Madrid, Alfaguara, 2006).
Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations*, Nueva York, Simon and Schuster, 1998 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2007).
Jakobson, Roman, «Closing Statement: Linguistics and Poetics», en T. A. Sebeok (comp.), *Style in Language*, Nueva York, Wiley, 1960, págs. 350-377.
Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason: The Transcendental Dialectic*, Londres, Palgrave, 2003 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000).
—, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Kierkegaard, Søren, *Works of Love*, Nueva York, Harper and Row,

1962 (trad. cast.: *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006).
Koonz, Claudia, *The Nazi Conscience*, Cambridge, MA, Belknap Press, 2003 (trad. cast.: *La conciencia nazi*, Barcelona, Paidós, 2005).
Lacan, Jacques, *Écrits*, Nueva York, Norton, 2006 (trad. cast.: *Escritos*, Madrid, Siglo XXI, 1998).
—, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992 (trad. cast.: *Ética del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1988).
—, *The Other Side of Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 2006 (trad. cast.: *El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992).
Lefort, Claude, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MA, MIT Press, 1986 (trad. cast.: *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).
Levi, Primo, *The Periodic Table*, Nueva York, Schocken, 1995 (trad. cast.: *El sistema periódico*, Barcelona, El Aleph, 2007).
Lih, Lars T., Oleg V. Naumov y Oleg V. Khlevniuk (comps.), *Stalin's Letters to Molotov*, New Haven, Yale University Press, 1995.
Malnuit, Olivier, «Pourquoi les géants du business se prennent-ils pour Jésus?», *Technikart*, febrero de 2006, págs. 32-37.
Martin, Bradley K., *Under the Loving Care of the Fatherly Leader*, Nueva York, Thomas Dunne, 2004
Marx, Karl, *Collected Works*, vol. 10, Londres, Lawrence and Wishart, 1978.
McLaren, Peter, *Che Guevara, Paulo Freire and the Pedagogy of Revolution*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000.
Nietzsche, Friedrich, *Thus Spake Zarathustra*, Nueva York, Prometheus, 1993 (trad. cast.: *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1999).
Oakes, Edward T., «Darwin's Graveyards», *Books and Culture*, noviembre-diciembre de 2006, págs. 35-38.
Orwell, George, *The Road to Wigan Pier*, Londres, Gollancz, 1937 (trad. cast.: *El camino de Wigan Pier*, Barcelona, Destino, 1976).
Rancière, Jacques, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998 (trad. cast.: *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996).
—, *Hatred of Democracy*, Londres, Verso, 2007 (trad. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007).
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971; edición revisada, 1999 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002).

Remnick, David, *Lenin's Tomb*, Nueva York, Random House, 1993.
Robespierre, Maximilien, *Virtue and Terror*, Londres, Verso, 2007.
Rosset, Clément, *Le réel: traité de l'idiotie*, París, Éditions de Minuit, 2004 (trad. cast.: *Lo real: tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-textos, 2004).
Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, Hanover, NH, Dartmouth College Press, 1990.
Sabloff, Nicholas, «Of Filth and Frozen Dinners», *Common Review*, invierno de 2007, págs. 50-52.
Sandford, Stella, *How to Read Beauvoir*, Londres, Granta, 2006.
Santner, Eric, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
Saramago, José, *Seeing*, Nueva York, Harcourt, 2006 (trad. cast.: *Ensayo sobre la lucidez*, Madrid, Alfaguara, 2002).
Sardar, Ziauddin y Merryl Wyn Davies, *The No-Nonsense Guide to Islam*, Londres, New Internationalist/Verso, 2004.
Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Humanism*, Londres, Methuen, 1974 (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2000).
Schama, Simon, *Citizens*, Nueva York, Viking, 1989.
Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2002).
Sebald, W. G., *On the Natural History of Destruction*, Londres, Penguin, 2003 (trad. cast.: *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama, 2005).
Sloterdijk, Peter, *Zorn und Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
Weil, Simone, *Oeuvres complètes VI: Cahiers*, vol. 1, *1933-September 1941*, París, Gallimard, 1994; vol. 2, *September 1941-February 1942*, París, Gallimard, 1997.
Wiesenthal, Simon, *Justice, not Vengeance*, Londres, Mandarin, 1989 (trad. cast.: *Justicia, no venganza*, Barcelona, Ediciones B, 1989).
Wrathall, Mark, *How to Read Heidegger*, Londres, Granta, 2005.
Žižek, Slavoj, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1995 (trad. cast.: *La metástasis del goce*, Barcelona, Paidós, 2001).
—, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997 (trad. cast.: *El acoso de las fantasías*, Madrid, Siglo XXI, 1999).
Zupanãiã, Alenka, *The Shortest Shadow*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.

■ Slavoj Žižek, uno de los íconos filosóficos de la contemporaneidad, nos ofrece las claves para interpretar la violencia.

■ La violencia está presente en todas partes y aún no podemos explicarla o aceptarla. La provocativa premisa del filósofo Slavoj Žižek es que lo que vemos (la violencia ejercida por un agente claramente identificable) está generado por una violencia oculta, la misma que sostiene nuestro sistema político y económico, que tal vez no resulte obvia, pero que según Žižek es la clave para comprender lo que de otro modo parecen manifestaciones irracionales de violencia.

■ En ese apasionado llamamiento a la toma de conciencia, Žižek dirige su mirada implacable a las democracias en las que vivimos, gobernadas por un imperativo económico. Explora los sangrientos regímenes totalitarios del último siglo y esta violencia a la que llamamos "divina". ¿Qué otras opciones se abren ante nosotros?

■ Inspirándose en la alta cultura y en la cultura popular, en Kant, Lacan, en los chistes y en el cine contemporáneo, este intelectual esloveno lucha contra el sistema con brillantez. En el proceso, confronta liberalismo y fundamentalismo y reflexiona sobre la filantropía, la política del miedo o la violencia lingüística, y se plantea qué significa ser "tolerante" con el prójimo.

Slavoj Žižek, doctor en Filosofía y en Artes e investigador del Instituto de Estudios Sociales en Liubliana, Eslovenia, profesor en la New School for Social Research y en la Universidad de París VIII. Entre sus libros se cuentan ***Porque no saben lo que hacen*, *Mirando el sesgo*, *El espinoso sujeto*, *Las metástasis del goce*, *Violencia en acto*, *El títere y el enano*** y ***Cómo leer a Lacan***, todos ellos publicados en nuestro fondo editorial.

Contextos Ideas

www.paidos.com
www.paidosargentina.com.ar

ISBN 978-950-12-6902-4

